



L'IMPOSITION DES MAINS
ET LES RITES CONNEXES
DANS LE NOUVEAU TESTAMENT
ET
DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS

Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica
consequendum conscriptae

SERIES II. TOMUS 15.

L'IMPOSITION DES MAINS

ET

LES RITES CONNEXES

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

ET

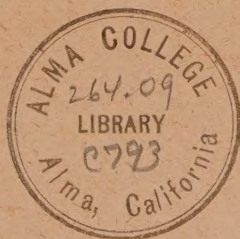
DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

ÉTUDE DE THÉOLOGIE POSITIVE

PAR

Joseph COPPENS

DOCTEUR ET MAÎTRE EN THÉOLOGIE



WETTEREN
J. DE MEESTER ET FILS
Imprimeurs-Éditeurs

PARIS
J. GABALDA, Éditeur
Rue Bonaparte, 90,

1925

LIBRAIRIE - ART
FIRME CH. BEYAERT
BRUGES (Belg)

50293

ILLUSTRISSIMO • REVERENDISSIMO • DOMINO
DOMINO

AEMILIO - JOANNI SEGHERS

EPISCOPO • GANDAVENSI

DOCTORI • SACR. • THEOL.

DECURIONI • ORDINIS • LEOPOLDINI

CONCREDITI • GREGIS • PASTORI • OPTIMO • VIGILANTISSIMO

PRAESULI

DOCTRINA • RELIGIONE • MANSUETUDINE • SPECTATISSIMO

IN • TESTIMONIUM • FILIALIS • AMORIS

ET • OBSEQUII

ILLUSTRISSIMO • DOCTISSIMO • DOMINO

PAULINO LADEUZE

PROTON. • APOST. • AD • INSTAR • PARTIC.
CANONICO • HONOR. • ECCL. • CATHED. • TORNAC.
DOCTORI • ET • MAGISTRO • SACR. • THEOL.
COMMENDATORI • ORDINIS • LEOPOLDINI
DECURIONI • LEG. • HON.
CLARISS. • PRAEF. • ORNAM. • IN • ORD. • COR. • ITAL.
COMMEND. • PHAL. • ORD. • ISAB. • CATH.
SODALI • ACAD. • REG. • BELG. • ET • SOD. • ADI.
ACAD. • INSCRIPT. • ET • LITT. • PARIS.
SODALI • HON. • CAUSA • ACAD. • LITT. • ET • SCIENT. • NEAP.
RECTORI • MAGNIFICO • UNIVERSITATIS • CATHOLICAE •

ET

VIRO • EXIMIO • DOCTISSIMO

EDUARDO TOBAC

CANONICO • HONORARIO • ECCL. • METROP. • MECHL.
DOCTORI • ET • MAGISTRO • SACR. • THEOL.
EQUITI • ORDINIS • LEOPOLDINI
SACRAE • SCRIPT. • ANTECESSORI • PERITISSIMO
SUORUM • STUDIORUM • MODERATORI
HAS • QUALESCUMQUE • LABORIS • SUI • PRIMITIAS
D. D. D.

AUCTOR

INTRODUCTION

Parmi les cérémonies de l'Église, aucune n'est plus fréquente que l'imposition des mains. Déjà dans les écrits du Nouveau Testament ce rite guérit les malades, ordonne les diacres, les presbytres et les évêques, achève l'initiation baptismale des croyants. Plus tard, plusieurs destinations nouvelles sont introduites et, au quatrième siècle, l'imposition des mains bénit les fidèles, exorcise les catéchumènes, rend la santé aux infirmes, accompagne l'onction des moribonds, ordonne les ministres de l'Église, confirme les baptisés et réconcilie les pécheurs. Aujourd'hui encore le prêtre s'en sert dans l'administration du baptême, et le pontife impose les mains dans la confirmation, dans l'ordination des prêtres et des diacres, dans la consécration des évêques et la bénédiction des abbés.

Sans parler du rite de bénédiction, l'imposition des mains se rencontre pour la première fois dans la guérison des malades, et passe à bon droit pour le geste habituel du Christ, des apôtres et des grands thaumaturges chrétiens. Longtemps on ne prêta pas attention au rite de guérison, mais l'étude comparée des religions amena certains historiens des origines chrétiennes à juxtaposer aux miracles de Jésus les thèmes du folklore, les pratiques de la médecine⁹ populaire, les légendes et les mythes païens. Plusieurs monographies furent consacrées à l'étude de ces divers rapprochements. Rappelons les travaux de T. Trede, R. Lemberg, R. Reitzenstein, A. Abt, F. Kutsch, E. Thraemer, dont les conclusions, au moins en ce qui concerne l'antiquité gréco-romaine, furent synthétisées dans l'ouvrage d'O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und der Römer*, Giessen, 1909. En même temps on s'occupa de rechercher les parallèles juifs et, en particulier, d'étudier les prétendus prodiges attribués par les traditions talmudiques aux rabbins tannaïtes. P. Fiebig publia une série de récits extraits du Talmud et formula ses conclusions dans un travail intitulé : *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeit-*

alters, Tubingue, 1911. Mais les affirmations de Fiebig rencontrèrent une vive opposition et provoquèrent quelques excellentes mises au point dont on peut lire l'exposé succinct dans un ouvrage récent d'A. Frovig sur les miracles de Jésus : *Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter*, Leipzig, 1918.

Entretemps, J. Behm groupait les diverses attestations de l'imposition des mains dans une monographie : *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, et concluait à la présence d'un nombre « presque écrasant de parallèles » au geste de Jésus. Tout en respectant la divine transcendance du Christ, il accusa de croyances naïves, sinon superstitieuses, les évangélistes et les premiers fidèles, et ramena les miracles chrétiens, tels qu'ils sont décrits dans les livres du Nouveau Testament, au niveau des prétendus prodiges de l'époque hellénistique. Mais Behm s'est arrêté à des rapprochements de surface ; négligeant une classification critique des documents païens et perdant de vue l'inspiration foncièrement différente des récits chrétiens, il a faussement reconnu dans les thèmes légendaires et mythiques des parallèles à l'imposition des mains pratiquée par Jésus.

La dissertation de Behm est mieux conduite pour le rôle et l'histoire de l'imposition des mains dans l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres. Le rite est attesté dès l'âge apostolique, et l'on a cru longtemps, sur la foi de quelques traditions apocryphes, que le Seigneur lui-même l'avait introduit. Mais la critique à laquelle des savants protestants et indépendants soumièrent les institutions ecclésiastiques, et la négation catégorique de l'origine apostolique des rites d'ordination, forcèrent les théologiens catholiques à accorder une plus grande attention aux études historiques. Les recherches étendues de Jean Morin établirent, déjà au dix-septième siècle, l'institution apostolique de l'imposition des mains, son efficacité sacramentelle et sa diffusion à travers toute l'Église ancienne comme rite essentiel d'ordination. Il est vrai que Hatch et Harnack ont contesté ces conclusions, mais leur hypothèse est aujourd'hui généralement abandonnée.

Après le geste de guérison et le rite d'ordination, les écrits du Nouveau Testament mentionnent la confirmation, ou le rite sacramentel de l'Esprit. Nous abordons ainsi de nombreux et graves problèmes concernant les origines de l'Église et la doctrine relative au Saint-Esprit, problèmes qui ont suscité autrefois et

soulèvent encore les plus vives discussions et de la solution desquels dépend pour une part la conception que les historiens se forment de l'essence du christianisme primitif. Abstraction faite d'une brève mention au chapitre sixième de l'épître aux Hébreux, le rite de confirmation apparaît deux fois dans les écrits du Nouveau Testament, dans les narrations qui décrivent l'initiation des Samaritains et celle des Joannites éphésiens ; mais la critique suspecte l'historicité des deux récits. Une monographie de Pieper (en 1911) fournit la première réponse aux difficultés formulées par l'exégèse radicale, mais elle prêta peu d'attention au prétendu conflit entre la notion des Actes sur la communication de l'Esprit et celle des lettres pauliniennes. Ce fut le mérite de F. J. Dölger et de Mgr Ruch d'avoir abordé cette difficile question. La monographie de Dölger (1906), à la fois historique et théologique, est consacrée surtout à l'étude des témoignages patristiques, tandis que l'article de Mgr Ruch, de l'année 1911, forme une belle synthèse de la doctrine scripturaire sur le sacrement de confirmation. En 1920, le travail de Mgr Ruch fut repris et développé par J. B. Umberg, qui s'inspira des conclusions du théologien français, mais fit précéder sa théologie biblique de la confirmation d'une étude sur les arguments scripturaires présentés par les auteurs catholiques dans leurs controverses avec les historiens protestants.

Après les travaux déjà anciens mais encore importants de Dom Chardon et de Vitasse, et les ouvrages de Janssens, Dölger, Ruch, Pieper, et Umberg, il pourrait sembler superflu de reprendre le même sujet. Mais les études précédentes n'ont pas systématisé les conclusions acquises ; plusieurs d'entre elles se contentent pour bien des textes bibliques ou patristiques d'un commentaire superficiel, et toutes négligent de faire l'histoire comparée des diverses destinations données à l'imposition des mains. Elles s'abstiennent aussi de considérer la question, d'un point de vue secondaire, il est vrai, mais digne néanmoins de retenir l'attention de l'historien des origines chrétiennes, le point de vue comparatif de l'histoire des religions. Dans ce domaine, il convient de signaler une nouvelle fois la monographie de Behm. Nous avons tenu compte des matériaux réunis dans cet ouvrage, mais en les complétant, en reprenant de première main l'étude du rite, et en nous efforçant de corriger les conclusions souvent erronées.

En dehors des commentaires principaux du Nouveau Testa-

ment et des études de théologie biblique, nous avons consulté les ouvrages consacrés à l'histoire de l'imposition des mains dans l'Église ancienne. Citons, parmi les protestants et anglicans, ceux de Höfling, Caspari, Mason, et parmi les catholiques, ceux de Chardon, Vitasse, Janssens, Dölger, Bareille, sans oublier les articles importants publiés par Dom de Puniet et le R. P. Galtier et résumés plus tard dans le *Dictionnaire de théologie catholique* et le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Enfin, mentionnons pour les rites orientaux, les travaux d'approche de Stärk, von Maltzew, Conybeare, Janin ; mais une étude plus ou moins achevée n'en a pas encore été faite.

Il nous reste à présenter quelques remarques sur la marche de notre dissertation. Après quelques hésitations, nous avons résolu de suivre l'ordre chronologique que les documents inspirés assignent à l'apparition progressive des différentes destinations de l'imposition des mains, et cet ordre correspond également bien à leur succession logique. En conséquence, nous étudions successivement les rites de bénédiction, de guérison, d'exorcisme, d'ordination, de confirmation et de pénitence ; nous retraçons d'abord l'histoire de leur diffusion d'après les livres du Nouveau Testament et les anciens écrivains ecclésiastiques ; puis, après avoir prouvé, au besoin, l'historicité des plus anciennes notices, nous passons à l'étude de leur symbolisme et de leur efficacité, et nous cherchons à déterminer leur origine à la lumière de la tradition et en face des coutumes religieuses non-chrétiennes de l'âge apostolique. Enfin, il nous a paru impossible de traiter de l'imposition des mains sans avoir le regard fixé sur les rites connexes qui l'ont accompagnée dans l'Église ancienne, car si étroites furent les relations entre le rite primitif et les cérémonies postérieures de la consignation et de la chrismation qu'ils se sont quelquefois confondus. Ces rapports intimes nous engageaient à considérer comme incomplète toute enquête qui n'en tiendrait pas compte.

Au point de vue chronologique, nous abordons l'étude de l'imposition des mains dans le ministère de Jésus et des apôtres et nous la poursuivons dans l'Église ancienne jusqu'aux grandes réformes liturgiques. En Orient, la liturgie nouvelle, composite et définitive, s'est constituée avec l'organisation et l'influence grandissante de l'église de Byzance ; aussi faisons-nous abstraction des liturgies plus récentes des diverses églises nationales qui

ont toutes subi, à des degrés divers, l'emprise byzantine, et qui plusieurs fois réformées conservent bien peu de traits de leur physionomie ancienne. En Occident, les divers rites particuliers subsistèrent plus longtemps sans être unifiés ; mais, à la longue, la liturgie romaine, après avoir consenti à de multiples emprunts, triompha, et la réforme liturgique carolingienne assura au type liturgique ainsi constitué la diffusion définitive dans la plupart des pays de rit latin. Par conséquent, nous excluons en principe de nos recherches les livres liturgiques carolingiens ou même ceux qui harmonisent déjà dans une notable mesure les rites romain et gallican, comme le *Missale Francorum* et le *Sacramentaire gélasien*. Au reste, nous nous abstenons de poursuivre en détail l'étude d'un rite dès que son évolution est achevée et que les documents postérieurs ne jettent plus aucune lumière nouvelle sur son histoire et sa signification. C'est le cas du rite de bénédiction et surtout du rite d'ordination ; fixés dès le quatrième siècle, les rites d'ordination ne seront plus changés pendant longtemps, et il faudra attendre les siècles postcarolingiens pour assister à l'introduction progressive de la porrection des instruments. Le rite de confirmation, au contraire, surtout en Occident, fut toujours en voie de développement ; ses cérémonies restèrent variables, leur sens fut contesté, et les prières qui l'accompagnent ne furent pas déterminées. Aussi étions-nous obligé de poursuivre avec plus de détails son histoire jusqu'à l'adoption du *Sacramentaire grégorien* et jusqu'aux explications théologiques des évêques carolingiens auxquels Charlemagne demanda de préciser les rapports entre les sacrements du baptême et de la confirmation.

En terminant ce travail, ce nous est un devoir bien agréable d'exprimer toute notre gratitude au maître vénéré, Monsieur le professeur Tobac, qui nous initia à l'exégèse néo-testamentaire, et voulut bien nous guider et nous assister de ses judicieux conseils dans la préparation de notre étude. Nous devons également une grande reconnaissance à Monsieur C. Van Crombrugghe, professeur de théologie fondamentale et d'histoire comparée des religions, qui attira notre attention sur les divers parallèles que présentent les traditions non-chrétiennes, et, en particulier, les mi-

lieux gréco-romains. Enfin, tous nos remerciements aux professeurs de la Faculté de Théologie dont les savantes leçons et le dévouement constant nous permirent d'entreprendre cette dissertation ; Monsieur J. Lebon, professeur de patrologie et de langues grecque et arménienne, qui voulut bien revoir le texte de notre étude, et Monsieur le professeur De Meyer, qui nous forma à la méthode historique, ont un droit particulier à notre reconnaissant souvenir.

Louvain, en la fête de Pentecôte.

31 Mai 1925.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

I. — ABRÉVIATIONS.

ARW	= <i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Leipzig.
CIG	= <i>Corpus inscriptionum graecarum</i> , Berlin.
CSEG	= <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum graecorum</i> , Berlin.
CSEL	= <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Vienne.
CSEO	= <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum orientalium</i> , Paris.
CSS	= <i>Cursus Scripturae sacrae</i> , Paris.
DACL	= <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , Paris.
DAFC	= <i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique</i> , Paris.
DTC	= <i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , Paris.
EB	= <i>Études bibliques</i> , Paris.
ERE	= <i>Encyclopedia of Religions and Ethics</i> , Édimbourg.
ETL	= <i>Ephemerides theologicae lovanienses</i> , Louvain.
JLW	= <i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> , Munster-en-W.
JTS	= <i>Journal of Theological Studies</i> , Londres.
HNT	= <i>Handbuch zum Neuen Testament</i> , Tubingue.
ICC	= <i>International Critical Commentary</i> , Édimbourg.
KTVU	= <i>Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen</i> , Bonn.
MEL	= <i>Monumenta Ecclesiae liturgica</i> , Paris.
MGH-SRM	= <i>Monumenta Germaniae historica. — Scriptores rerum mero-</i> <i>vingicarum</i> , Hanovre.
PG	= <i>Patrologia graeca</i> , Paris.
PL	= <i>Patrologia latina</i> , Paris.
PO	= <i>Patrologia orientalis</i> , Paris.
PRE	= <i>Protestantische Realencyclopädie</i> , 3 ^e éd., Leipzig.
RGVV	= <i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i> , Giessen.
RHE	= <i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> , Louvain.
RSR	= <i>Recherches de science religieuse</i> , Paris.
TU-NF	= <i>Texte und Untersuchungen. Neue Folge</i> , Leipzig.

II. — TEXTES.

A. — *Textes bibliques et Apocryphes.*

- Acta apostolorum apocrypha*, t. I, éd. R. LIPSIVS, Leipzig, 1891 ; t. II, éd. M. BONNET, Leipzig, 1898 et 1903.
- Apokryphen (Die) und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, tr. all. éd. E. KAUTZSCH, 2^e éd., Tubingue, 1921.
- Apokryphen (Neutestamentliche)*, tr. all. éd. E. HENNECKE, 2^e éd., Tubingue, 1924.
- Biblia hebraica*, éd. R. KITTEL, Leipzig, 1913.
- Biblia sacra vulg. editionis*, éd. M. HETZENAUER, Rome, 1914.
- Novum Testamentum graece*, éd. H. VOGELS, Dusseldorf, 1920 ; 2^e éd., Dusseldorf, 1922.

B. — *Anciennes ordonnances ecclésiastiques.*

- Canones ecclesiastici*. = *Traditio apostolica*.
- Canones Hippolyti*, éd. et tr. lat. B. HANEBERG, Munich, 1870. — Éd. (en corrigeant la version de Haneberg) H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* (TU, t. VI, fasc. 4), Leipzig, 1891. — Tr. all. éd. W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900. — Tr. lat. d'après Haneberg, éd. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, 4^e éd. — Tr. lat. d'après Riedel, éd. H. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LV-LVIII.
- Constitutio apostolica aegyptiaca*, = AKO (Apostolische Kirchenordnung), éd. A. von HARNACK, *Lehre der zwölf Apostel*, 2^e éd., Leipzig, 1893, p. 225-237. — Éd. H. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LXI-LXVI.
- Constitutiones apostolorum*, éd. F. X. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn, 1906.
- Constitutio ecclesiastica aegyptiaca*, = Aeg.KO (Aegyptische Kirchenordnung) = *Traditio apostolica*.
- Constitutiones per Hippolytum*, éd. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, Paderborn, 1906.
- Didascalia apostolorum*, éd. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. I, p. 1-384.
- Doctrina duodecim apostolorum*, éd. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 2-36.

- Epitome libri VIII* = Constitutiones per Hippolytum.
Const. apostolorum,
Sacramentarium Serapionis, éd. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, p. 158-194.
Testamentum D. N. J. C. éd. I. ÉPHREM II RAHMANI, Mayence, 1899. — Éd. COOPER et MACLEAN, *The Testament of our Lord*, Édimbourg, 1902.
Traditio apostolica, éd. éth. partielle I. LUDOLF, *Comm. in hist. Aeth.*, 1691 (dans MEL, t. I, 1, p. 147*-151*). — Éd. copte boh. part. H. TATTAM, *The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic*, 1848. — Éd. copte sah. DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Goettingue, 1883. — Trad. all. d'après de Lagarde éd. STEINDORFF dans H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, Leipzig, 1891. — Éd. lat. E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquia*, Leipzig, 1900. — Éd. copte, arab., éth., et tr. angl. éd. G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Londres, 1904. — Trad. lat. d'après Steindorff et Hauler éd. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, p. 97-119. — Éd. arab. J. et A. PÉRIER dans PO, t. VIII (1912), p. 553 ss. — Trad. all. d'après Horner et Hauler éd. TH. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, Paderborn, 1914. — Trad. lat. d'après Horner et Hauler, éd. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, 5^e éd., Paris, 1920, p. 543-560. — Trad. all. d'après Hauler, Horner, Steindorff, J. et A. Périer, éd. HENNECKE, *Neutest. Apokryphen*, 2^e éd., p. 569-583.

C. — Textes liturgiques.

- Ancient (The) Liturgies of the Gallican Church,* (Missale Richenovense, Missale Gothicum, Missale Gallicanum, Missale Vesontionense), éd. C. H. FORBES et J. M. NEALE, Burntisland, 1855-1858.
Antiquis (De) Ecclesiae ritibus, éd. E. MARTÈNE, Rouen, 1700-1702; Anvers, 1736-1738.
Codex liturgicus ecclesiae universae, éd. J. A. ASSEMANI, Rome, 1749-1756; Paris, 1902.

- Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus*, éd. H. A. DANIEL, Leipzig, 1847-1854.
- Divinis (De) catholicae ecclesiae officiis*, éd. M. HITTORP, Cologne, 1568 ; 2^e éd., Rome, 1591 ; 3^e éd., Paris, 1610.
- Liber mozarabicus sacramentorum*, éd. M. FÉROTIN (MEL, t. VI), Paris, 1912.
- Liber ordinum*, éd. M. FÉROTIN, (MEL, t. V), Paris, 1904.
- Liturgia romana vetus*, éd. L. MURATORI, Venise, 1748.
- Liturgia (Vetus) alemanica*, éd. GERBERT, Saint-Blaise, 1776.
- Missale gothicum*, éd. H. M. BANNISTER (*H. Bradshaw Society*, fasc. 52), Londres, 1917.
- Missal (The Bobbio)*, éd. E. A. LOWE (*H. Bradshaw Society*, fasc. 58), Londres, 1920.
- Museum italicum* (Ordines Romani, Missale Gallicanum, Missale gothico-gallicanum, Sacramentarium gallicanum), Paris, 1687-1689 ; 2^e éd., 1724. — Voir PL, LXXVIII, 937-1372 et LXXII.
- Reliquiae liturgicae vetustissimae*, éd. F. CABROL et H. LECLERCQ (MEL, t. I, 1 et 2), Paris, 1902 et 1913.
- Rituale graecorum*, éd. J. GOAR, Paris, 1647.
- Ritus orientalium*, éd. H. DENZIGER, Wurzbourg, 1863-1864.
- Sacramentarium gelasianum*, éd. MURATORI, 1748, dans PL, LXXIV. — Éd. H. J. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894. — Cfr K. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium gelasianum in alemannischer Ueberlieferung*, (*Liturgiegeschichtliche Quellen*, fasc. 1-2), Munster-en-W., 1918.
- Sacramentarium gregorianum*, éd. H. MÉNARD cum praefationibus et notis, dans PL, LXXVIII. — Éd. H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary* (*Henry Bradshaw Society*, fasc. 49), Londres, 1915. — Éd. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur exemplar* (*Liturgiegesch. Quellen* fasc. 3), Munster-en-W., 1921.

III. — TRAVAUX.

A. — *Monographies et Articles principaux des dictionnaires.*

- BEHM, J., *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911.
GALTIER, P., *Imposition des mains* dans DTC, 1922, fasc.54-55,
col. 1302-1425.
MACCULLOTH, J.A., *Hand* dans ERE, 1913, t. VI, p. 492 ss.

B. — *Travaux spéciaux et travaux d'exégèse.*

Voir la table des auteurs cités et, dans le courant de l'ouvrage, la bibliographie spéciale relative à chaque partie, et, s'il y a lieu, à chaque chapitre.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Introduction	VII-XII
Index bibliographique : Abréviations. — Textes. — Travaux	XIII-XVII
Table analytique des matières	XVII-XX

PREMIÈRE PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE DE BÉNÉDICTION.

<i>Chapitre premier.</i> — L'HISTOIRE DE L'IMPOSITION DES MAINS, RITE DE BÉNÉDICTION	1
<i>Chapitre deuxième.</i> — LE SENS ET L'EFFICACITÉ DU RITE DE BÉNÉDICTION.	19
<i>Chapitre troisième.</i> — LES ORIGINES DE L'IMPOSITION DES MAINS, RITE DE BÉNÉDICTION	24

DEUXIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE DE GUÉRISON

<i>Chapitre premier.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS, RITE DE GUÉRISON, DANS LE MINISTÈRE DE JÉSUS, DES APÔTRES, ET DES PREMIERS MISSIONNAIRES CHRÉTIENS	28
<i>Chapitre deuxième.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS, RITE DE GUÉRISON, DANS L'ÉGLISE ANCIENNE	35
Art. I. — L'imposition des mains dans les guérisons charismatiques	35
Art. II. — L'imposition des mains et l'onction des malades	41
Art. III. — L'imposition des mains dans les exorcismes et les rites du catéchuménat	48
<i>Chapitre troisième.</i> — L'INTERPRÉTATION DU RITE DE GUÉRISON	58
Art. I. — Le symbolisme et l'efficacité de l'imposition des mains	61
Art. II. — Le caractère surnaturel des guérisons accomplies par le Christ et les premiers missionnaires chrétiens	66
§ 1. — La puissance du thaumaturge et la foi des malades	66
§ 2. — La guérison de l'hémorroïsse	73

§ 3. — Les guérisons de l'aveugle de Bethsaïde et du sourd-muet de la Décapole	76
Art. III. — Le caractère surnaturel des guérisons dans l'Église ancienne	80
<i>Chapitre quatrième.</i> — LES ORIGINES DU RITE DE GUÉRISON	83
Art. I. — L'imposition des mains dans les légendes et les mythes gréco-romains.	83
§ 1. — Les thèmes mythiques	83
§ 2. — Les thèmes légendaires. Les mains des médecins, des philosophes et des rois	95
§ 3. — L'interprétation des thèmes païens	99
Art. II. — L'imposition des mains chez les Sémites	104
Art. III. — Les origines du rite chrétien	107

TROISIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE D'ORDINATION

<i>Chapitre premier.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS ET LES ORDINATIONS A L'AGE APOSTOLIQUE	110
Exposé du problème. — La valeur historique des Actes et des Pastorales d'après les critiques indépendants	110
Art. I. — L'ordination des diacres	120
Art. II. — L'ordination des presbytres	124
Art. III. — L'ordination de Paul et de Barnabé	131
Art. IV. — L'ordination de Timothée	133
Art. V. — La valeur historique des notices néo-testamentaires touchant le rite d'ordination	136
<i>Chapitre deuxième.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS, RITE D'ORDINATION, DANS L'ÉGLISE ANCIENNE.	141
Art. I. — L'imposition des mains dans les rites d'ordination.	141
Art. II. — L'universelle attestation de l'imposition des mains dans les rites d'ordination.	151
Art. III. — Les rites connexes de l'imposition des mains.	155
Art. IV. — Le sens et l'efficacité de l'imposition des mains parmi les rites d'ordination	157
<i>Chapitre troisième.</i> — LES ORIGINES DE L'IMPOSITION DES MAINS, RITE D'ORDINATION.	162
Art. I. — L'imposition des mains dans les ordinations juives	162
Art. II. — Les origines du rite chrétien d'ordination	170

QUATRIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE DE CONFIRMATION

Exposé du problème	174
<i>Chapitre premier.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS, RITE DE CONFIRMATION, A L'AGE APOSTOLIQUE	184

Art. I. — La confirmation des Samaritains	184
Art. II. — La confirmation des Joannites éphésiens	188
Art. III. — La confirmation d'après l'épître aux Hébreux. Conclusions	194
<i>Chapitre deuxième. — LE SENS ET L'EFFICACITÉ DU RITE DE CONFIR-</i> <i>MATION</i>	197
Exposé du problème	197
Art. I. — L'imposition des mains et les charismes	202
Art. II. — L'imposition des mains et le baptême	208
§ 1. — L'imposition des mains et le baptême d'après la rédaction finale des Actes et les Évangiles.	208
§ 2. — L'imposition des mains et le baptême d'après les prétendues traditions particulières de Act. VIII, 5-25 et XIX, 1-6	212
<i>Chapitre troisième. — LES ORIGINES APOSTOLIQUES DU RITE DE</i> <i>CONFIRMATION</i>	220
Art. I. — Exposé des hypothèses critiques sur la confir- mation des Samaritains et des Joannites	220
§ 1. — Hypothèses critiques sur Act. VIII, 5-25	220
§ 2. — Hypothèses critiques sur Act. XIX, 1-6	228
Art. II. — L'historicité des récits de la confirmation des Sa- maritains et des Joannites	232
§ 1. — Historicité de Act. VIII, 5-25	232
§ 2. — Historicité de Act. XIX, 1-6	241
§ 3. — La notion de l'Esprit dans les Actes	244
<i>Chapitre quatrième. — LES ORIGINES APOSTOLIQUES DE LA CONFIRMA-</i> <i>TION ET LA DOCTRINE DE SAINT PAUL ET DE L'ANCIENNE</i> <i>TRADITION SUR LA COMMUNICATION DE L'ESPRIT</i>	249
Art. I. — La notion de l'Esprit chez saint Paul	251
Art. II. — L'Esprit et la foi d'après saint Paul	255
Art. III. — L'Esprit et le baptême d'après saint Paul	257
Art. IV. — Le « sceau de l'Esprit » d'après saint Paul et l'ancienne Tradition	267
Art. V. — L'Esprit et le baptême d'après l'ancienne Tradi- tion	275
<i>Chapitre cinquième. — L'IMPOSITION DES MAINS DANS L'ÉGLISE AN-</i> <i>CIENNE</i>	285
Art. I. — L'imposition des mains dans les églises d'Orient	287
Art. II. — L'imposition des mains dans les anciennes or- donnances ecclésiastiques et les églises d'Occident	292
<i>Chapitre sixième. — LES RITES CONNEXES DE L'IMPOSITION DES</i> <i>MAINS DANS L'ÉGLISE ANCIENNE</i>	313
Art. I. — La consignation	313
Art. II. — Le sens de la consignation	319
Art. III. — La chrismation postbaptismale	323

Art. IV. — Le sens de la chrismation postbaptismale. .	347
<i>Chapitre septième.</i> — LES ORIGINES DE L'IMPOSITION DES MAINS	
RITE DE CONFIRMATION	361
Art. I. — L'imposition des mains, rite d'initiation, dans	
les cultes païens	361
Art. II. — L'imposition des mains, rite d'initiation,	
dans les traditions juives	368
Art. III. — Les origines chrétiennes du rite de confirma-	
tion	371

CINQUIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE DE RÉCONCILIATION

<i>Chapitre premier.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS DANS LA RÉCONCILIATION	
TION DES PÉCHEURS	374
<i>Chapitre deuxième.</i> — L'IMPOSITION DES MAINS DANS LA RÉCON-	
CILIATION DES HÉRÉTIQUES PÉNITENTS	380
<i>Chapitre troisième.</i> — LES ORIGINES DE L'IMPOSITION DES MAINS,	
RITE DE RÉCONCILIATION	387

CONCLUSIONS

Appendices I et II.	407
Table des principaux passages de la Bible.	410
Table méthodique et alphabétique des sources citées.	412
Table alphabétique des auteurs cités.	421
Table alphabétique des matières.	425

Utinam et nobis iniciat Dominus Iesus manus suas super oculos ut incipiamus et nos respicere non ea quae videntur, sed quae non videntur, et aperiat nobis illos oculos qui non intuentur praesentia sed futura, et revelet nobis cordis aspectum quo Deus videtur in Spiritu per ipsum Dominum Iesum Christum, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

• • • • • ORIGÈNE, *Hom. in Genesim*, xv, 7.

PREMIÈRE PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS

RITE DE BÉNÉDICTION

CHAPITRE PREMIER

L'histoire de l'imposition des mains rite de bénédiction

1.— L'imposition des mains, sous sa forme la plus simple, est un geste d'attouchement. De cette manière, Jésus rend confiance à ses apôtres tout éblouis des splendeurs de la transfiguration (1), et plus tard, dans les visions de l'Apocalypse, le Christ glorieux relèvera le visionnaire prosterné sous l'impression des tableaux grandioses qu'il a contemplés et des prophéties qu'il a reçues (2).

Rien n'est plus fréquent que l'imposition des mains sous cette forme élémentaire : geste spontané, elle varie infiniment dans sa complexe simplicité ; elle se retrouve souvent sans signification précise, et elle est appelée à rendre les services les plus divers. Le naturel parfait du geste exclut toute signification et toute origine spéciales, et il suffit de l'avoir mentionné pour indiquer le point de départ des différentes destinations auxquelles l'imposition des mains a été successivement appropriée.

Bien que déjà fixée en rite, l'imposition des mains reste encore une attitude très simple lorsqu'elle devient un acte de bénédiction.

(1) Mt. xvii, 7 : *Καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀψάμενος αὐτῶν εἶπεν.*

(2) Apoc. i, 17 : *Καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός · καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων.*

diction (1). Elle apparaît sous cette forme dans les Évangiles synoptiques. La narration qui la mentionne est même le seul passage scripturaire qui s'attarde quelque peu à décrire la cérémonie (2). Saint Marc la rapporte dans le détail : Jésus embrassa tendrement les enfants et leur imposa les mains ; les deux autres évangélistes s'accordent à présenter le geste du Christ comme un rite de bénédiction (3).

Le même rite réapparaît dans le ministère du Christ ressuscité : d'après saint Luc Jésus, montant au ciel, éleva les mains et les étendit vers les apôtres qu'il avait une dernière fois rassemblés (4). Les traditions juives confirment au besoin que l'élévation et l'imposition des mains avaient la même signification dans la liturgie de Jahweh (5).

Nous avons déjà insinué le naturel que conserve l'imposition des mains dans cette première destination. Aussi a-t-elle été répandue à toutes les époques et chez toutes les nations. Il faut cependant remarquer qu'elle était particulièrement en usage chez les Juifs, où ses origines sont rapportées par la Genèse à l'époque patriarcale (6). « Dès que Jacob eut appris l'arrivée de Joseph, de

(1) G. FEHRENBACH, *Bénir (manière de)* (DACL, 1910, t. III, c. 746 ss.). — E. BERESFORD-COOKÉ, *The Sign of the Cross in the Western Liturgies*, Londres, 1907.

(2) Mc. x. 13-16 ; Mt. xix, 13-15 ; Lc. xviii, 15-17.

(3) Mc. x, 13, 16 : *Καὶ προσέφερον αὐτῷ παῖδιά ἵνα αὐτῶν ἄψῃται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν. ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἡγάγאתησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς... 16... καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατενλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.*

(4) Lc. xxiv, 50 : *Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. 51 : καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν.*

(5) Voir E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4^e éd., Leipzig, 1907, t. II, p. 535, n. 134. — Au sujet du rite tal-mudique, Schürer cite la Mišnah, *Sota*, VII, 6 (cfr *Tamid*, VII, 2) : « Wie spricht man den Priestersegen ? Im Lande spricht man ihn in drei Absätzen, im Tempel in einem Absatz. Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (יהוה), im Lande nach seiner Benennung (יהוה). Im Lande heben die Priester ihre Hände nur in gleiche Höhe mit der Schulter, im Tempel über den Kopf, ausser dem Hohepriester, welcher die Hände nicht über das Stirnblech hin heben darf. R. Juda sagt : auch er hob die Hände über das Stirnblech. »

(6) Gen. xlviii, 1-20. On peut rapprocher du rite de bénédiction, attesté par cette narration, le geste de Moïse priant pour la victoire d'Israël (*Exod. xvii*, 11), et la bénédiction accordée au peuple par Aaron (*Lev. ix*, 22).

Manassé et d'Éphraïm, il se redressa sur son lit de mort, fit approcher ses deux petits-fils, les attira à lui et les embrassa. Puis, lorsque Joseph eut placé Éphraïm à la gauche de son père et Manassé à sa droite, Jacob étendit ses bras, les croisa, posa sa main droite sur la tête du cadet et sa gauche sur celle de l'aîné(1).

La description de la bénédiction est très précise : Jacob posa une de ses mains sur la tête de chacun de ses deux petits-fils. Toutefois les termes qui la décrivent sont librement choisis et se distinguent à cet égard de l'expression technique סמכה, qui sera plus tard régulièrement employée dans l'Ancien Testament, la Mišnah et le Talmud babylonien.

Bref, l'imposition des mains a été regardée dès une très haute antiquité comme un rite de bénédiction privée, et elle ne tarda pas à passer, au moins sous la forme apparentée d'une élévation des mains, dans les habitudes liturgiques du sacerdoce juif (2).

2. — Attesté sous l'ancienne Loi, approuvé et repris par le Christ au cours de son ministère le rite de bénédiction fut accueilli par toutes les églises chrétiennes.

Signalons ici un curieux passage de l'*Ascension d'Isaïe* qui raconte comment le roi Ézéchias conduisit Manassé auprès du prophète, et lui demanda de bénir son fils(3).

(1) Gen. XLVIII, 14, 17 : ...וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת יָמָיו וַיֵּשֶׁת׃ עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם... 17. : וַיִּרָא יוֹסֵף כִּי יֵשֶׁת׃ אֵת יָדָיו וְיָמָיו.....

(2) SCHUERER, *op. cit.*, t. II, p. 535 : « Den Schluss des Gottesdienstes bildete der durch ein priesterliches Mitglied der Gemeinde erteilte Segen (Num. VI, 22 ss.) worauf die ganze Gemeinde das אמן sprach. »

(3) *Ascension d'Isaïe*. Traduction de la version latine avec les principales variantes des versions grecques, latine et slave, éd. E. TISSERANT, Paris, 1909. Voir dans l'appendice une légende grecque (*Prophétie, apocalypse et martyre du saint, du fameux et du plus grand des prophètes, le prophète Isaïe*, I, 6), dont le texte grec a été publié par O. V. GEBHARDT (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, p. 342) : Ἐπιλαβόμενος Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς Μανασσὴν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ἤγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν μακάριον Ἠσαΐαν τὸν προφήτην, ἵνα ἐπιθήσῃ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ εὐλογήσῃ αὐτόν. — Comparer à cette narration le passage suivant emprunté à la version éthiopienne de l'*Ascension*, VI, 3-5, éd. TISSERANT, p. 135 : « Lorsqu'Isaïe commença à parler avec le roi Ézéchias des paroles de foi et de vérité, tous les princes d'Israël et les eunuques et les conseillers du roi s'assirent. Or, il y avait là quarante prophètes et fils de prophètes venus des villages et des montagnes et des plaines

Plus tard le même geste est rappelé par Clément d'Alexandrie dans une allusion à la bénédiction des enfants par Jésus. Le docteur alexandrin crée à cette occasion une expression concise et très belle pour signifier la cérémonie, la *χειροθεσία εὐλογίας* (1). Ailleurs Clément signale le même rite dans une bénédiction, destinée aux femmes chrétiennes, qu'on a cherché à identifier, mais sans apporter des preuves, tantôt avec la confirmation, tantôt avec la célébration religieuse du mariage chrétien (2). Enfin, il le mentionne dans les milieux gnostiques basilidiens, où les croyants s'en servaient comme d'une aide efficace pour soutenir les frères exposés à succomber aux tentations (3).

Ces diverses attestations prouvent la diffusion de l'imposition des mains aussi bien dans la grande Église que dans les différents cercles hérétiques : il suffit d'y ajouter les témoignages des *Homélies Clémentines* et des *Actes de Thomas* pour voir combien le rite était devenu fréquent (4). Ces derniers écrits, œuvre d'une secte

lorsqu'ils avaient appris qu'Isaïe était venu de Galgala chez le roi Ézéchias. 4. Et ils étaient venus pour le saluer et pour entendre ses paroles. 5. et afin qu'il leur imposât les mains, et afin qu'ils prophétisent, et afin qu'il écoutât leur prophétie. »

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus* (ca 195) I, 5, éd. O. STAEHLIN (CSEG, 1905), t. I, p. 97 ; PG, XIII, 262 : *Πρόσήμεγκάν τε αὐτῷ, φησί, παιδία εἰς χειροθεσίαν εὐλογίας.*

(2) *Ibid.* III, 11, éd. STAEHLIN, t. I, p. 271 ; PG, VIII, 638 : *Ἀλλοτριῶν αἱ προσθέσεις τριχῶν τέλεον ἔκβλητοι, ὀθνεῖας τε ἐπισκευάζεσθαι τῇ κεφαλῇ τὰς κόμας ἀθεώτατον νεκροῖς ἐνδιδυσκούσας πλοκάμοις τὸ κράνιον· τίνι γάρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιθήσει χεῖρα; τίνα δὲ εὐλογήσει; οὐ τὴν γυναῖκα τὴν κεκοσμημένην, ἀλλὰ τὰς ἄλλοτριας τρίχας, καὶ δι' αὐτῶν ἄλλην κεφαλὴν.*

(3) *Stromata*, III, 1, 2-5 ; éd. STAEHLIN, (1906), t. II, p. 196 ; PG, VIII, 1102 : *Ἐὰν ὑπόνοιαν ἔχη, εἰπάτω· ἀδελφέ, ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω· καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*

(4) *Clementinae Homiliae*, XVI, 21, dans les *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, éd. F. CABROL et H. LECLERCQ, Paris, 1913, vol. I (*Reliquiae liturgicae vetustissimae*), 2^e section, n° 4763 : *Τῇ χειρὶ προσεκαλεῖτο τοὺς ὄχλους, οἷς προσελθοῦσι τὰς χεῖρας ἐπιτίθει.* — *Acta Thomae*, X, éd. M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, t. II, 2, p. 115 : *Καὶ ἐπιθείς αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εἰπὼν· ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν... ἀπῆλθεν.* — *Ibid.* XXIX, op. cit., p. 146 : *Ἐπέθηκεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν αὐτούς.* — *Ibid.* XLIX, op. cit., p. 165 : *Καὶ ἐπιθείς αὐτοῖς τὰς χεῖρας εὐλόγησεν αὐτοῖς εἰπὼν· ἔσται ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. καὶ αὐτοὶ εἶπον· ἀμήν.*

chrétienne et sous leur forme retravaillée monument de ce qu'on appelle quelquefois le catholicisme populaire, connaissent déjà la prière de bénédiction qui est devenue la formule universelle, et ils mentionnent comme fruit spécial du rite la « grâce du Seigneur » (1).

Un geste aussi ancien, aussi répandu, aussi religieux, ne pouvait être négligé par les ordonnances liturgiques : nous constatons en effet comment il apparaît bientôt comme rite de bénédiction épiscopale, et plus tard de bénédiction sacerdotale et de bénédiction privée (2). Dans le *Sacramentaire de Sérapion* l'expression *χειροθεσία* sert couramment à désigner les prières de bénédiction (3). En outre la liturgie eucharistique prescrit à plusieurs reprises l'imposition des mains : d'abord avant la communion des fidèles, ensuite vers la fin du service, au moment même où les assistants étaient congédiés. La première de ces bénédictions est attestée par le rituel de Sérapion et par la version éthio-

(1) *Acta Thomae*, xxix, *op. cit.*, p. 146 : initiation de la femme pécheresse.

(2) AUGUSTIN, *Epistula* cXLIX, 2, 16 ; PL, XXX, 637 : « Cum populus benedicitur,.... antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati ». — *Concilium Aurelianense* (a. 511), c. 26, éd. F. MAASSEN (MGH, *Concilia evi merovingici*, 1893), p. 8 : « Cum ad celebrandas missas in Dei nomine convenitur, populus non ante discedat quam missae solemnitas compleatur, et ubi episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdotes. » ; *Concil. Epæon.* (a. 517), c. 25, *ibid.*, p. 26 : « Ut cives superiorum natalium noctem paschae ac nativitatis Domini sollempnitate, episcopos, nec interest in quibus civitatibus positos, accipiendae benedictionis desiderio noverint expetendos ». ; *Concilium Aurelian.* (a. 583), c. 32, *ibid.*, p. 82 : « De missis nullus laicorum ante discedat quam dominica dicatur oratio, et si episcopus praesens fuerit, ejus benedictio expectetur. »

(3) Cfr benedictio catechumenorum, iv (xxviii) ; oratio pro populo, v (xxvii) ; benedictio laicorum, vi (xxix) ; oratio pro aegrotis, vii, viii (xxii, xxx) ; post fractionem clericis distributam benedictio populi, xv (iii) ; manus impositio post benedictionem aquae et olei, xviii (vi) ; benedictio in constitutione diaconorum, xxvi (xii) ; benedictio in constitutione presbyterorum, xxvii (xiii) ; benedictio in constitutione episcopi, xxviii (xiv) ; éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1906, t. II, p. 163, 165, 179, 181, 189, 189-90, 191.

pienne de la *Traditio apostolica* (1); elle réapparaît dans les rites de l'Afrique, de Milan, de la Gaule et de l'Espagne (2). Saint Hilaire par exemple, dans une lettre à Constance, reprochant à l'empereur sa conduite, s'indigne de ce qu'il s'approche de la sainte Table et de ce qu'il ose se présenter pour recevoir la bénédiction (3). Ce passage de l'évêque de Poitiers pourrait à la rigueur s'expliquer comme une allusion bien choisie au rit byzantin, mais il est plus naturel de l'interpréter comme un indice, — le premier indice d'ailleurs, — d'une liturgie particulière à l'Église des Gaules, liturgie étroitement apparentée aux rites de l'Orient (4). Quant aux anciennes ordonnances ecclésiastiques, seules la version éthiopienne de la *Traditio apostolica* et les *Constitutions apostoliques* prescrivent cette première bénédiction. Comme l'ancienne version latine de la *Traditio* ignore cette rubrique, Maclean a considéré la cérémonie comme une addition faite par l'Église orientale au rituel d'Hippolyte. Il faut en effet remarquer que les parties qui sont propres au rituel latin, se distinguent souvent par leurs caractères archaïques et se révèlent par conséquent plus primitives par rapport aux prescriptions des autres ordonnances ecclésiastiques (5).

(1) *Sacramentarium Serapionis*, xv (II), éd. FUNK, *op. cit.*, p. 178 : post fractionem clericis distributam benedictio populi : Ἐκτείνω τὴν χεῖρα ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον καὶ δέομαι ἑκταθῆναι τὴν τῆς ἀληθείας χεῖρα καὶ δοθῆναι εὐλογίαν. — *Traditio apostolica (versio aethiopica)* LUDOLF-DANNECKER) I, 25-27, éd. FUNK, *op. cit.*, t. II, p. 101

(2) J. H. SHRAWLEY (*The early history of the liturgy*, Cambridge, 1913, p. 71, 149, 152, 193, 218) cite les textes suivants : pour l'Afrique, AUGUSTIN, *Epist.* CXLIX (al. LIX), 2, 16, ; *Epist.* CLXXV, 5 ; *Epist.* CLXXVII, 4 ; PL, XXX, 637, 761 775 ; *Serm. fragm.* ; PL, XXXIX, 1721 ; pour Milan : AMBROISE, *In psalm.* XL, 36 ; PL, XIV, 1084 ; et le DACL, article *Ambrosien (rit)* (t. I, c. 1419 ss.) ; pour la Gaule : C SAIRE D'ARLES, sasn donner des références ; pour les églises orientales : *Constitutions Apostoliques*, VIII, 13, 10, éd. FUNK, *op. cit.*, t. I, p. 517. — Voir surtout J. BAUDOT, *Bénédictions épiscopales* (DAGL, 1908, fasc. 14, col. 716-723).

(3) HILAIRE, *Adversus Constantium*, x ; PL, X, 587 : « Caput benedictioni submittis... convivio dignaris ex quo Judas ad prodicionem progressus est. »

(4) H. LECLERCQ, *Gallicane (liturgie)* (DACL, 1924, fasc. 58-59, col. 476).

(5) SHRAWLEY, *op. cit.*, p. 59. — Il faut désormais tenir compte de l'hypothèse formulée par Dom WILMART sur la filiation des diverses versions de la *Traditio apostolica*. Dom Wilmart, en étudiant les fragments latins de Hauler, et d'autre part les parties qui appartiennent en propre au texte éthiopien, a distingué trois éditions successives du rituel romain, dont deux auraient été faites par Hippolyte lui-même, tandis que

Le même rituel éthiopien, le sacramentaire de Sérapion, la liturgie des Constitutions apostoliques terminent la célébration du mystère eucharistique par l'imposition des mains (1). Le récit de voyage, composé par la dame espagnole Éthérie, nous trace le tableau vivant de cette cérémonie (2). Enfin le concile de Laodi-

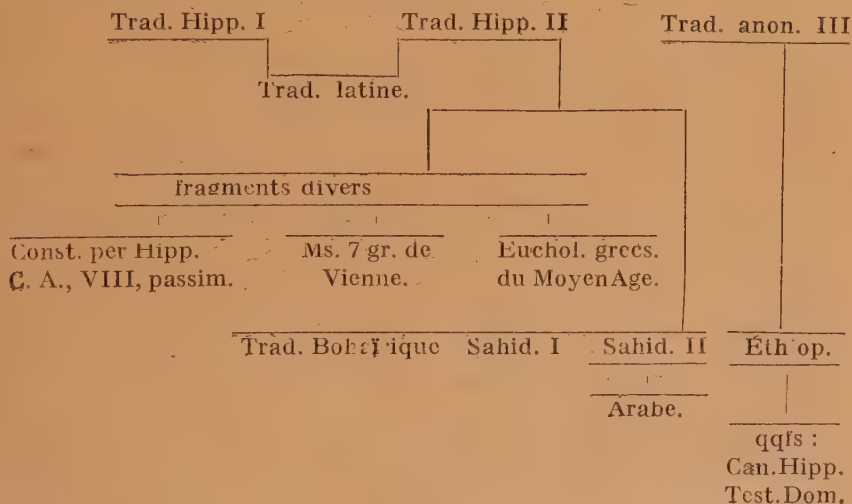
la troisième serait postérieure à l'auteur de la *Traditio* et originaire de l'Orient : *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyte* (*Recherches de science religieuse*, 1919, IX, 62-79). Voici en résumé les conclusions de Dom Wilmart :

Trad. apost. grecque, éd. Hippolyte, I.

Trad. apost. grecque, éd. Hippolyte, II.

Trad. apost. grecque, éd. anonyme, III.

Trad. apost. latine, copte, éthiopienne.



Trad. Hipp., ou Trad. apost. = *Traditio apostolica* d'Hippolyte ; Const. per Hipp. = *Constitutiones per Hippolytum*, ou encore : *Epitome libri VIII Constitutionum* ; C. A. = *Constitutiones Apostolorum* ; Euchol. = *Euchologues grecs* ; Can. Hipp. = *Canones Hippolyti* ; Test. Dom. = *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* ; lat., boh., sah., éthiop., arab. = versions latine, bohémo, sahidique, éthiopienne, arabe de la *Traditio Hippolyti*.

(1) *Trad. Hipp.*, I, 32-34, éd. FUNK, t. II, p. 102. — *Sacram. Serap.*, XVIII (VI), *ibid.*, p. 181. — C. A., VIII, 15, 6, *ibid.*, t. I, p. 521.

(2) Voir F. CABROL, *Les églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV^e siècle*, Paris, 1895, p. 58 : « on voit que cette bénédiction de l'évêque, avec un cérémonial uniforme, était la finale de tous les offices un peu solennels. Dans notre liturgie il en reste des traces à la fin de la messe et des vêpres pontificales. » P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. VI-VIII* (CSEL), Vienne, 1898, et L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e édit., Paris, 1920, p. 513-532 *passim*.

cée, tenu vers le milieu du quatrième siècle, prescrit de bénir les pénitents vers la fin de la messe des catéchumènes, au moment du renvoi, et cette prescription semble confirmée par la liturgie des Constitutions apostoliques (1).

Primitivement réservée aux évêques, la bénédiction passa lentement aux simples prêtres (2), et dans la suite à tous ceux qui, en raison de leur sainteté personnelle, tels les ascètes et les moines, étaient considérés comme des intermédiaires attitrés auprès de Dieu. Saint Benoît par exemple a vivement recommandé la bénédiction, et il l'a imposée dans sa règle comme une pratique excellente de sanctification monastique (3).

En dehors de cette destination principale, le rite de bénédiction a reçu dans l'Église ancienne plusieurs applications. Tertullien le signale dans un passage qui se rapporte au mariage chrétien (4) ; et la *Traditio apostolica*, ainsi que tous les documents qui en dépendent, le prévoient dans l'oblation des pains eucharistiques (5).

(1) *Concil. Laodicensem*, can. 19, éd. F. LAUCHERT (*Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften*, fasc. 12), Fribourg-en-Br., 1896, p. 74. — C. A., VIII, 9, 1 ss., éd. FUNK, t. I, p. 485.

(2) C. A., VIII, 28, 3, éd. FUNK, t. I, p. 530 : *Πρεσβύτερος εὐλογεῖ, οὐκ εὐλογεῖται, εὐλογίας δέχεται παρὰ ἐπισκόπον καὶ συμπρεσβυτέρου, ὡσαύτως ἐπιδίδωσιν συμπρεσβυτέρω · χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ, οὐ καθαιρεῖ, ἀφορίζει δὲ τοὺς ὑποβεβηκότας, ἐὰν ὧσιν ὑπεύθυνοι τῇ τοιαύτῃ τιμωρίᾳ ;* *ibid.*, 4 : *διάκονος οὐκ εὐλογεῖ · οὐ δίδωσιν εὐλογίαν, λαμβάνει δὲ παρὰ ἐπισκόπον καὶ πρεσβυτέρου.*

(3) SOPHRONIUS, *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, XIII ; PG, LXXXVII, 3, 3709 : *Ὁ δὲ εἰς γῆν κλίνας τὰ γόνατα, ἤτοι λαβεῖν εὐχὴν κατὰ τὸ σύνηθες, ἣ δὲ καὶ αὐτὴ βάλλει μετάνοιαν, καὶ ἔκειντο ἀμφοτέρω ἐπὶ τὴν γῆν, ἕκαστος ἐξαίτων εὐλογῆσαι τὸν ἕτερον, καὶ οὐδὲν ἦν ἀκοῦσαι παρὰ ἀμφοτέρων λεγόμενον, εἰ μὴ τὸ · εὐλόγησον.* — RUFIN, *Historia monachorum* VII ; PL, XXI, 420. — *Regula sancti Benedicti*, LXIII, de ordine congregationis : « *Ubi cumque autem sibi obviant fratres, junior a priore benedictionem petat.* »

(4) TERTULLIEN, *Ad uxorem*, II, 9 ; PL, I, 1302 : « *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio.* » — POSSIDIUS, *Vita Sancti Augustini*, XXVII ; PL, XXXII, 56. — AMBROSIAS, *Quaestiones V. et N. Testamenti*, q. cxxvii, 3 : « *Quomodo ergo dici potest male fieri aut non licere quod ex Dei benedictione et ipso favente augmentum facit ? cujus rei traditio et in synagoga mansit et nunc in ecclesia celebratur, ut Dei creatura sub Dei benedictione jungatur.* »

(5) *Trad. Hipp.*, I, 10, éd. FUNK, t. II, p. 99 : « *Cumque manum suam super oblationem posuerit (sc. episcopus) et presbyteri dicat.* » — *Can.*

Cette dernière cérémonie de l'ancienne liturgie exprime la célébration : elle serait à rapprocher de l'imposition des mains qui accompagne de nos jours la prière *Hanc igitur oblationem* du canon romain, si ce geste n'était pas ignoré des anciens *ordines romani*, et même d'auteurs aussi bien renseignés sur les particularités liturgiques que Bernold de Constance (XI^e siècle) et Durand de Mende (XIII^e siècle) (1).

3. — En prescrivant l'imposition des mains dans la célébration eucharistique, la *Traditio apostolica* n'a pas décrit la cérémonie ; plus loin cependant, en réglant l'ordination des prêtres, elle a juxtaposé au rite primitif le signe de la croix (2).

Cette innovation correspond à une évolution liturgique lentement achevée, au terme de laquelle le signe de la croix est devenu l'expression par excellence de toute bénédiction, de tout bienfait surnaturel, et se juxtapose désormais régulièrement à l'imposition des mains pour ne plus constituer, en union étroite avec ce rite, qu'une seule cérémonie.

Parmi les documents anciens, peu d'écrits nous permettent de saisir aussi bien sur le vif le changement accompli que la biographie de Porphyre de Gaza. Dans cette vie, qui nous décrit le

Hipp., III, 20, éd. RIEDEL-LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. L : « Diaconus autem afferat oblationes, et ille qui factus est episcopus, imponat manum super oblationibus una cum presbyteris dicens..... » — *Testamentum Domini Nostri*, I, 23, éd. I. RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899, p. 37. — *Canones ecclesiastici*, éd. G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Londres, 1904 : sahid. 31 = éthiop. 22 = arab. 21. — Voir TH. SCHERMANN, *Aegyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Ueberlieferung dargestellt* (Studien z. Kultur des Altertums, t. VI, fasc. 1-2), Paderborn-en-W., 1912 ; *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, Paderborn-en-W., 1914 ; *Die kirchliche Ueberlieferung des zweiten Jahrhunderts*, Paderborn-en-W., 1916.

(1) P. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1918, p. 249-50.

(2) *Trad. Hipp.*, IV, 6, éd. E. HAULER, *Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900 : « Presbyter enim hujus solius habet potestatem, ut accipiat ; dare autem non habet potestatem. Quapropter clerum non ordinat ; super presbyteri vero ordinatione consignat episcopo ordinante ». Cfr LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LXXVIII ; DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 551. — *Trad. Hipp.*, VII, 1, éd. DUCHESNE (= HORNER-FUNK), *op. cit.*, p. 551 : « Si vidua ordinetur, non signetur sed nominetur » ; éd. FUNK, t. II, p. 105 : « Si vidua constituitur, non ordinetur, sed nominatim eligatur. » — *Can. Hipp.*, v, 38-42, éd. LECLERCQ, MEL, p. LI.

ministère épiscopal tel qu'il était exercé dans le courant du quatrième siècle, deux narrations nous exposent comment le bienheureux évêque avait l'habitude de bénir ses fidèles : la première s'inspire manifestement de la bénédiction des enfants rapportée dans les Évangiles, et l'une et l'autre ont substitué à l'imposition des mains le signe de la croix, *la sphragis du Christ* (1).

Désormais c'est principalement le signe de la croix qui assure la bénédiction du Seigneur. C'est à cette prière qu'on a recours au moment de la mort pour se défendre contre les embûches du démon : l'apôtre saint Jean, Conon le jardinier, se signent avant de « remettre leur esprit » (2), et saint Éleuthère ne se présente au martyre qu'après s'être muni de ce gage de salut (3). La sphragis du Christ est d'ailleurs, dans les circonstances les plus diverses, une prière particulièrement efficace : saint Éleuthère et le bienheureux Porphyre traçaient le signe de la croix avant de parler en public (4), et il faut grouper les allusions de Tertullien, de saint Cyrille de Jérusalem, des Oracles sibyllins, pour voir comment à partir du troisième siècle le signe de la croix avait pénétré dans les habitudes chrétiennes (5). Saint Augustin s'est rendu

(1) MARC DIACRE, *Vita Porphyrii episcopi Gazensis* (ca 385-419), éd. gr. *Sodales societatis philologae Bonnensis*, Leipzig, 1895 ; éd. lat. PG, LXV. — *Ibid.*, c. XXI ; PG, LXV, 1221 : *Κἀκεῖθεν ἀπέλυσεν αὐτοὺς ὁ μακάριος μετ' εἰρήνης σφραγίσας τῇ τοῦ Χριστοῦ σφραγίδι* ; *ibid.*, c. XLV. ; PG, 1232 : *Ἐπεδίδον δὲ καὶ τὸ βρέφος ἵνα αὐτὸ σφραγίσωσιν οἱ δὲ ὅσοι ἐπίσκοποι καὶ αὐτὴν (l'impératrice Eudoxie) καὶ τὸ παῖδιον (Théodose), ἐσφράγισαν τῇ τοῦ σταυροῦ σφραγίδι.*

(2) *Acta Joannis*, CXV (XX), éd. BONNET, *op. cit.*, Leipzig, 1895, t. II, 1, p. 215 : *Καὶ σφραγισάμενος ἑαυτὸν ὅλον, ἐστὼς καὶ εἰρηκῶς· σὺ μετ' ἐμοῦ, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, κατεκλήθη ἐν τῷ σκάμματι, ἔνθα τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπέστρωσεν καὶ εἰπὼν ἡμῖν εἰρήνη μεθ' ὑμῶν ἀδελφοί, παρέδωκε τὸ πνεῦμα χαίρων.* — *Actes de Conon* (sous Dèce), éd. v. GEBHARDT, *Acta Martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 132 : *Καὶ ταῦτα, ἐξθάμενος καὶ σφραγίσας ἑαυτον εὐθέως ἀπέδωκεν τὸ πνεῦμα.* — Voir F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911, p. 174.

(3) *Martyre de saint Éleuthère* (scr. ca 400), éd. PIO FRANCHI DE CAVALLIERI, *I martirii di S. Theodoto e di S. Ariadne, con un appendice sul testo originale del martirio di S. Eleutherio* (*Studi e testi*, fasc. 6), Rome, 1901. Voir ch. XI : *Καὶ ποιησαμένον τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα.*

(4) *Ibid.*, c. IV, p. 152 : *Ὁ δὲ Ἐλευθέριος ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ποιήσας τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα, ἤρξατο λέγειν.* Cfr MARC DIACRE, *Vita Porphyrii*, LXXXVIII ; PG, LXV, 1248.

(5) TERTULLIEN, *Ad uxorem*, II, 5 ; *De corona*, III ; *Scorpiae*, I ; PL, I, 1296 ; II, 80, 122. — CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses*, IV, 14 ; XII, 8 ; XIII, 3 ; XIII, 36 : PG, XXX, 472, 736, 816 : *σημεῖον πιστῶν*

compte d'une manière explicite de cette évolution, et vraisemblablement il n'a pas été le seul à ériger en principe la pratique qu'il rencontrait partout religieusement observée (1). Depuis l'évêque d'Hippone, l'importance du signe de la croix n'a pas été contestée. Étienne VI reprit le passage de saint Augustin en l'accentuant, et le texte augustinien, ainsi remanié et approuvé, passa plus tard dans le décret de Gratien et continua, au moyen âge, d'exercer son influence sur les canonistes et les théologiens dans l'interprétation de la valeur respective des cérémonies du baptême et de la confirmation (2).

4. — Aux attestations littéraires que nous venons de grouper, il convient d'ajouter quelques détails empruntés aux documents figurés, c'est-à-dire aux peintures murales et aux sculptures qui ont orné les premiers lieux de réunion et les premiers sarcophages chrétiens (3).

καὶ φόβος δαιμόνων... ἐπὶ μετώπον παρὰ παρησίᾳς δακτύλοις ἡ σφραγὶς καὶ ἐπὶ πάντων ὁ σταυρὸς γενέσθω. — PRUDENCE, *Cathem. hymn.*, VI, vers. 133 (scr. ca 404-05) ; PL, LIX, 839 : « Crux pellit omne noxium ». — *Oracula Sibyllina*, VIII, vers. 244-250 (scr. ca 150-200), éd. GEFFCKEN (CSEG., 1902), p. 157 :

Σῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς, σφραγὶς ἐπίσημος,
τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας τὸ ποθοῦμενον ἔσται,
ἀνδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμον,
ἔδασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς,
ῥάβδος ποιμήνουσα σιδηρεῖν γε κρατήσει.
οὗτος ὁ νῦν προγραφεῖς ἐν ἀκροστιχίῳ Θεὸς ἡμῶν,
σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς, ὁ παθὼν ἔνεχ' ἡμῶν.

(1) AUGUSTIN, *Tract. cxviii in Joh.*, n. v ; PL, XXXV, 1950 : « Quid est quod omnes noverunt signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus eorum, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur. »

(2) *Decretum Gratiani*, de cons., d. 5, c. 10, éd. A. RICHTER et A. FRIEDBERG, *Corpus Juris canonici. Pars prior : Decretum magistri Gratiani*, Leipzig, 1922, c. 1415 : « Omnia sacramenta crucis signaculo perficiuntur. Item Stephanus (fragm. epist. Steph. VI, scr. i. a. 885 et 891 ; Jaffé, n. 2656) : numquid non omnia crismata sacerdotalis ministerii crucis figura perficiuntur? numquid baptismatis unda nisi cruce sanctificata peccata relaxat, et, ut cetera praetereamus, sine crucis signaculo quis sacerdotii gradus ascendit? »

(3) J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brigau, 1903 ; *Die römischen Mosaiken und Wandmalereien*, Fribourg-

Les pièces de sculpture sont de beaucoup les moins nombreuses, et l'imposition des mains y est moins souvent représentée. Signalons toutefois au Louvre le sarcophage de la villa Borghèse, sur lequel Jésus, un personnage barbu, impose chaque main à un enfant ; le sarcophage d'Arles, où l'imposition des mains figure également comme rite de bénédiction ; enfin, le sarcophage du cimetière de Lucine, d'après lequel Jésus bénit et multiplie les pains en posant les mains sur les deux corbeilles qu'on lui a présentées (1).

Quant aux peintures murales, le même geste se retrouve dans la représentation des guérisons accomplies par Jésus, ainsi que sur deux fresques qui nous montrent, en rapport avec l'eucharistie, la multiplication des pains et des poissons. La plus ancienne (ca 350) provient de la catacombe de Domitille et figure le Christ touchant un pain de sa main droite ; la plus récente au contraire (ca 350-400), découverte dans la catacombe de Calliste, montre comment le Seigneur impose les mains aux corbeilles qu'on lui apporte : elle se rapproche de cette façon très étroitement de la manière dont la même scène a été exécutée par les sculpteurs chrétiens (2).

A cette attitude de bénédiction usuelle les artistes ont quelque fois substitué l'élévation des mains, telle qu'elle fut en usage chez les Juifs et telle qu'elle est, par exemple, attribuée à la figure du bon Pasteur ramenant sur ses épaules la brebis égarée (3). Ce rite est lui aussi plus fréquent dans les scènes de guérison, et comme il équivaut souvent à un simple geste d'allocution, d'acclamation ou de commandement, son interprétation reste généralement douteuse aussi longtemps que sa signification n'est pas précisée par l'ensemble de la scène représentée ou par la position spéciale des doigts. Il faut cependant faire une mention spéciale de deux peintures murales sur lesquelles le Christ étend les mains

en-Brigau, 1915, *Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen*, *Zeitschr. f. kathol. Theologie*, 1922, t. XLVI, p. 1-20, 177 ss.—FEHRENBACH, *Bénir (manière de)* (DACL, 1910, III, c. 746 ss).

(1) FEHRENBACH *art. cit.*, c. 747-748 ; WILPERT, *Malereien*, t. II, planche 126.

(2) WILPERT, *Malereien*, t. I, p. 297, 300 ; t. II, pl. 142, 2 ; 237, 1. Cfr t. I, p. 289, 299 ; t. II, pl. 41, 1 ; 238, 1 : le Christ se contente d'étendre la main.

(3) FEHRENBACH, *art. cit.* c. 749 ; WILPERT, *Malereien*, t. II, pl. 25.

tantôt au dessus d'un poisson, tantôt au dessus d'une corbeille de pains (1). Les deux fresques sont sans aucun doute des représentations de la consécration eucharistique, et pour cette raison elles contiennent certainement le rite de bénédiction.

A une époque postérieure, surtout à partir du cinquième siècle, les peintres et les sculpteurs chrétiens commencent à attacher une certaine importance à la configuration de la main. Sans compter quelques gestes moins répandus, ils introduisent dans le rite de bénédiction trois positions des doigts nettement distinctes et clairement attestées : d'abord l'extension du pouce, de l'index et du médius ; puis l'extension de l'index et du médius, enfin, surtout en Orient, l'extension de l'index, du médius et l'auriculaire. La première de ces trois positions de la main est devenue le rite latin de la bénédiction ; la dernière au contraire devint par excellence le rite grec, sans que toutefois la distinction parfaite fût accomplie avant la fin du XI^e siècle, puisqu'un diptyque de cette époque semble être le plus ancien monument qui distingue, en les opposant, les deux manières de bénir (2).

De ces trois gestes le premier et le dernier étaient courants dans les milieux gréco-romains, au moins comme signes de conversation, d'allocation et de commandement : le rite de la bénédiction latine était, au témoignage d'Apulée, le geste classique des orateurs (3). Il est vraisemblable que les évêques, les prédicateurs attitrés, ont repris ce geste aux rhéteurs païens, qu'ils s'en sont servis primitivement pour renvoyer leurs auditeurs et qu'à la longue, insensiblement, ils ont transformé le geste profane en un rite de bénédiction. Au reste quelle que soit l'explication de cette transformation, l'évolution semble attestée et accomplie sur le

(1) Cfr *supra*, p. 12, n. 2.

(2) FEHRENBACH, *art. cit.*, c. 755. Outre les positions des doigts décrites dans le texte, Fehrenbach énumère les gestes suivants : 1^o l'extension de l'index et du médius, le pouce rejoignant l'annulaire et l'auriculaire ; 2^o extension de l'index et de l'auriculaire, le pouce rejoignant le médius et l'annulaire ; 3^o extension de tous les doigts, sauf le pouce ; 4^o extension de tous les doigts, sauf l'auriculaire ; 5^o repliement de tous les doigts, le pouce s'appuyant sur le médius.

(3) APULÉE, *Métam.*, II, 39 : « Porrigit dexteram et ad instar oratorum conformat articulum duobus infimis conclusis digitis, ceteros eminentes porrigit, et infesto pollice, inquit. » — QUINT., *Instit.* XI, 3, 92 : « Gestus ille maxime communis, quo medius digitus in pollicem contrahitur explicitis tribus. »

sarcophage romain qui figure l'entrée glorieuse de Jésus dans la ville sainte, puis sur le sarcophage de Maffei, enfin, mais avec moins d'évidence, sur quelques fresques des cimetières de la Nunziatella (ca 250), de Domitille (ca 300) et de Pontien (1).

A coté de la bénédiction latine, on rencontre l'élévation de l'index et du médius comme un geste encore relativement bien répandu : on peut en effet se rapporter à une fresque du cimetière de Domitille ainsi qu'à plusieurs sarcophages chrétiens (2).

Enfin, on constate, à une date plus tardive, l'apparition du rite grec de la bénédiction. Ce geste ne se trouve pas, au moins avec cette signification, sur les monuments gréco-romains (3), et il a été présenté par les interprétations byzantines, aussi recherchées que variées, comme une innovation formellement chrétienne et vraisemblablement inspirée des mystères de la Trinité et de l'Incarnation (4). Toutefois Fehrenbach rejette à bon droit ces explications et estime que le rite byzantin dérive, au même titre que les gestes précédents, d'une coutume païenne dont les chrétiens ont changé la signification. Nous avons déjà indiqué que le rite apparaît nettement constitué sur un diptyque du onzième siècle : l'artiste a représenté, dans l'attitude de la bénédiction, les apôtres Pierre et André, tenus respectivement comme les fondateurs de l'église romaine et de l'église byzantine (5).

Toutefois, si les différentes positions de la main que nous venons d'étudier sont régulièrement représentées à partir du quatrième siècle, il faut remarquer que Mgr Wilpert maintient jusqu'au huitième siècle la distinction nette entre les différents gestes d'allocution et d'autre part l'imposition des mains proprement dite, seule considérée comme rite de bénédiction (6).

(1) Cfr FEHRENBACH, *art. cit.*, c. 752 et 750. Voir WILPERT, *Malereien*, t. II, pl. 75, 196, 255.

(2) WILPERT, *Malereien*, t. II, pl. 124. Cfr FEHRENBACH, c. 756.

(3) WILPERT, *Malereien*, p. 117 ss ; *Id.*, *Die römischen Mosaiken*, t. I, p. 121.

(4) FEHRENBACH, *art. cit.*, c. 753.

(5) *Ibid.*, c. 755. Fehrenbach renvoie à l'ouvrage de FOGGINI, *De romano itinere Petri*, p. 470. Cfr le geste grec en tant que simple rite d'allocution dans la « Bible d'Alcuin » au British Museum et le codex d'Egbert, cités par O. M. DALTON, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911, p. 644, n. 3. Cfr WILPERT, *Römische Mosaiken*, planches 169, 171, 4 ; 214 ; 227, 2 ; 229, 1.

(6) Cependant Mgr Wilpert lui-même fait une restriction. Il remarque, en effet, qu'une formule de prière accompagna très tôt l'imposition des

En ce qui concerne les peintures des catacombes, cette absolue distinction, malgré les quelques fresques alléguées en sens contraire, semble bien l'interprétation la mieux établie. Quant aux représentations des époques postérieures, Mgr Wilpert s'appuie d'abord sur l'unanimité des documents littéraires à considérer l'imposition des mains comme l'unique geste de bénédiction ; ensuite sur un passage de Paulus Silentarius qui distingue encore adéquatement entre les différents rites (1) ; enfin, sur le caractère conjectural des interprétations qui s'écartent du sens traditionnel (2). Sans doute le diacre Jean a identifié le geste représenté sur le portrait de saint Grégoire le Grand avec le rite de bénédiction, mais il est prouvé, en faisant la comparaison avec les autres portraits de la même époque et de la même composition, que l'auteur en question s'est trompé (3).

4. — En terminant cette étude sur le rite de bénédiction, il convient de tirer quelques conclusions que les documents littéraires et figurés nous semblent suggérer.

Et d'abord, on relève aux tout premiers débuts de la littérature et de l'art chrétiens la prédominance, sinon l'exclusive attestation de la manière de bénir, telle qu'elle était pratiquée par les Juifs et telle qu'elle fut reprise par le Christ dans son ministère terrestre et glorieux. Seules les représentations plus tardives, à partir du quatrième et du cinquième siècle, donnent de l'importance à la

mains, que cette prière-allocation commanda le geste oratoire grec ou latin, et qu'ainsi ce dernier geste participa bientôt de la valeur religieuse du rite de bénédiction. Cfr *Römische Mosaiken*, p. 121-23. La confusion entre l'imposition des mains et les gestes oratoires gréco-romains est attestée par l'inscription d'une figurine en ivoire du XI^e-XII^e siècle, décrite par SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine*, t. III, p. 93, et peut-être par une notice de CORIPPUS, *In laudem Justinī*, 4, 318 (MGH, *auct., antiq.*, 1879, III, II, 155) : « Dextraque Dei benedictus abivit ».

(1) PAULUS SILENTIARIUS, *Descriptiones sanctae Sophiae*, éd. BECKER, p. 37 ss. Voir aussi chez WILPERT (*Mosaiken*, t. I, p. 445, n. 159) une miniature du Cod. graec. 746 Biblioth. Vatic., datant du XI^e siècle ; ensuite une mosaïque de la basilique libérienne (planche XI, 1) ; une mosaïque de saint Paul hors les murs (t. II, p. 607) ; une mosaïque de S. Maria Antiqua (t. II, p. 705).

(2) WILPERT, *Malereien*, p. 117 ss., et *Römische Mosaiken*, p. 121 ss.

(3) Voir *Mosaiken*, t. I, p. 121 ss. Cfr JEAN DIACRE, *Vita S. Gregorii Magni*, IV, 84 ; PL, LXXV, 231 : « Evangelium in sinistra, modus crucis in dextra. »

position des doigts et adoptent, sur ce point, en leur imprimant un sens chrétien, des usages gréco-romains.

Ensuite il est non moins important de constater l'imposition habituelle d'une seule main, d'ordinaire l'imposition de la main droite. A cet égard presque tous les témoignages littéraires post-apostoliques sont concordants : les quelques exceptions que nous avons rencontrées s'expliquent soit par l'emploi d'un pluriel distributif, soit encore par un rapprochement littéraire avec les textes bibliques (1).

Remarquons dès à présent que la même règle a été observée dans les destinations ultérieures de l'imposition des mains. De cette façon le rite de bénédiction adopté par l'Église se différencie du geste pratiqué par le Christ et par les premiers missionnaires chrétiens à tel point que le *Syrus sinaiticus*, pour se conformer à l'usage de l'Église, a substitué régulièrement dans les Évangiles et dans les Actes le singulier au pluriel (2).

Cette particularité de l'ancien rite chrétien confirme sa valeur religieuse. Les premiers fidèles n'ont pas admis la nécessité d'un contact matériel entre celui qui donne et celui qui reçoit un don spirituel (3), et ils n'ont jamais attribué à l'imposition des deux mains une communication plus intense de la bénédiction.

L'absence de croyances superstitieuses ressort également de l'indifférence des chrétiens à l'endroit de la main qui accomplit le rite. Encore que la main droite soit généralement préférée, cette préférence est naturelle et spontanée, et elle ne dégénère jamais en

(1) *Römische Mosaiken*, t. I, p. 121 ss. : sur les monuments on ne rencontre qu'une seule exception, encore incertaine (planche 217). Cependant les divers objets d'art s'écarteront davantage des règles traditionnelles. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio funebris in Magnum Melitium episcopum Antiochiae* ; PG, XLVI, 856 C : Ποῦ ἢ εὐπροσέγγος δεξιά, τῇ τοῦ στόματος εὐλογία τοὺς δακτύλους συνεπισείονσα ;—Quant à l'imposition des deux mains, relire les textes cités de l'*Ascension d'Isaïe* et des *Actes de Thomas*. Ces deux écrits dépendent, au point de vue littéraire, des narrations néo-testamentaires, et ont repris à celles-ci la forme plurielle.

(2) Cfr J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 8, n. 1, s'appuyant sur MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, 1897, t. I.

(3) J. BEHM, *op. cit.*, p. 196 : « Die aufgelegte Hand liess sich denken als der Kanal, durch den der Strom des Geistes übergeleitet wurde in den neuen Behälter... Ein naiver Realismus der Denkweise liegt ihnen (diesen populär-urchristlichen Ideen) zugrunde. »

une estime exagérée : chaque fois que les circonstances l'exigent, la bénédiction est tout aussi bien accordée soit des deux mains à la fois, soit de la gauche ou de la droite appliquées séparément aux personnes ou aux objets à bénir (1).

Enfin la transcendance du rite chrétien résulte en dernier lieu, et peut-être avec le plus d'évidence, de l'addition de plusieurs cérémonies secondaires telles que les différentes prières et l'imposition du signe de la croix. Par cette dernière cérémonie le rite juif a reçu, au sens plénier du mot, l'empreinte du Christ.

L'introduction du signe de la croix se remarque dans l'évolution de toutes les destinations ultérieures de l'imposition des mains ; elle constitue un phénomène particulièrement intéressant et seule, ce nous semble, elle explique comment dans certaines circonstances la *consignatio* a éliminé l'imposition des mains (2).

Deux documents ont gardé les traces manifestes de cette pénétration progressive du signe de la croix dans le rite primitif : d'abord la *Traditio apostolica*, aussi bien dans ses règles concernant l'ordination des diacres que dans ses rubriques sur l'onction cruciforme et confirmatrice des baptisés ; ensuite, au siècle suivant, les *Constitutions apostoliques* dans leur description de cette même onction (3). En ce qui concerne les ordinations, le signe de la croix s'est ajouté à l'imposition des mains, et il a donné à cette dernière cérémonie, malgré l'importance qu'elle conserve encore, sa propre appellation (4). Quant à la *consignatio* confirmatrice, elle s'est adjoint dans la *Traditio apostolica*

(1) Cfr les scènes qui représentent la multiplication des pains.

(2) C'est le cas du rite de la confirmation, au moins dans les églises de l'Orient.

(3) *Trad. Hipp.*, IV, éd. FUNK, t. II, p. 104 ; éd. DUCHESNE, *Origines*, p. 551. — *Can. Hipp.*, V, 40, éd. RIEDEL-LECLERCQ, MEL t. I, 2, p. LI. — *Const. Apostol.*, III, 16, 3, éd. FUNK, t. I, p. 211.

(4) *Trad. Hipp.*, IV, 6, éd. FUNK, t. II, p. 104 : « Ideo (presbyter) non potest constituere clericos, presbyterum modo signans, quem episcopus ordinare debeat » ; *ibid.*, éd. DUCHESNE, p. 551 : « Si vidua ordinetur, non signetur, sed nominetur. » — *Can. Hipp.*, V, 40 ; éd. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LI : « ... utque illi concedas vim vincendi... signo crucis tuae quo ipse (diaconus) signatur. » Cfr le rituel grec de GOAR, pour l'ordination des prêtres et des diacres : *Rituale Graecorum*, 1^{re} éd., Venise, 1646 ; 2^e éd., Paris 1730.

une imposition des mains réitérée ; alors que dans les *Constitutions apostoliques* elle s'est assimilé le rite primitif jusqu'à s'approprier le terme technique qui avait jadis servi à le désigner exclusivement (1).

Tel fut donc le rapprochement accompli entre l'imposition des mains et le signe de la croix. La pénétration mutuelle des deux rites fut si étroite qu'elle apparaît unique dans l'ancienne liturgie, et pour l'insinuer en passant, elle nous offre la seule raison des transformations subies dans les diverses églises par les cérémonies de la confirmation.

(1) *Trad. Hipp.*, xvi, 19, éd. HÄULER-LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LXXXII : « Postea oleum sanctificatum infunde<n>s de manu et inponens in capite dicat » ; éd. FUNK, t. II, p. 111 : « ... et fundit oleum gratiarum actionis in manum suam, et ponit manum in capite. » Quant aux *Constitutions apostoliques*, voir III, 16, 3 ; éd. FUNK, t. I, p. 211.

CHAPITRE DEUXIÈME

Le sens et l'efficacité du rite de bénédiction

1. — Les premiers écrivains ecclésiastiques ne se sont guère attachés à expliquer l'efficacité du rite de bénédiction. A notre connaissance, seuls Clément d'Alexandrie et Origène en ont parlé, le dernier en rappelant à cette occasion certaines croyances populaires, sinon superstitieuses, répandues dans le vulgaire à l'époque de Jésus (1).

Quelques critiques indépendants, ou même des conservateurs comme J. Behm, se sont appuyés sur les affirmations du catéchiste alexandrin pour attribuer aux chrétiens de la première génération une conception religieuse très rudimentaire, entachée de superstition et même de croyances magiques (2). Cependant l'ensemble imposant de témoignages, réunis et étudiés plus haut, ne laisse rien subsister de ces graves accusations. Encore que les simples fidèles ne soient pas tenus à formuler leur foi avec une précision théologique impeccable, rien ne trahit dans les expressions des anciens documents les déviations du sentiment religieux, qu'on leur reproche si souvent dans le camp des critiques indépendants. Au contraire les écrits de l'âge apostolique et postapostolique joignent régulièrement à la mention des mains celle non moins explicite de la prière : ils connaissent déjà la formule si chrétienne et si riche de sens que l'Eglise a adoptée comme sa prière habituelle de bénédiction (3).

Quant aux effets opérés par l'imposition des mains, les *Actes*

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 11 ; éd. STAEHLIN, t. I, p. 271 ; PG, VIII, 638 ; cfr *supra*, p. 4, n. 2 — ORIGÈNE, *In Matth.* xv, 6-7 ; PG, XIII, 1270 : *Τάχα δὲ καί, ὥς πρὸς τὸ ῥητόν, τὸ βούλημα τῶν προσφερόντων αὐτῷ βρέφη καὶ παῖδιά τοιοῦτον ἦν, διαλαβόντων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἦν, ἀπαμένον Ἰησοῦ βρεφῶν ἢ παιδίων καὶ δύναμιν διὰ τῆς ἀφ᾽ ἧς ἐναφιέντος αὐτοῖς, σύμπτωμα ἢ δαιμόνιον ἢ τι ἄρασθαι οὐδ' Ἰησοῦς ἤψατο.*

(2) BEHM, *Die Handauflegung*, p. 60, n. 1.

(3) *Acta Thomae*, x ; *loc. cit.*, *supra* p. 4, n. 4.

de *Thomas* les ont résumés dans une expression qui appartient sans contredit au vocabulaire religieux et qui apparaît, dès l'époque apostolique, dans les écrits chrétiens : la grâce du Seigneur (1).

On sait que cette expression possède les accointances les plus étroites avec deux autres termes non moins répandus dans l'antiquité hellénique et chrétienne, désignant respectivement « la puissance » et « l'esprit ». C'est qu'aux yeux de la foi toutes les interventions divines dans le cours actuel des événements relèvent en quelque manière de l'ordre surnaturel, et se rapportent par conséquent à la bienveillance, à la puissance, et à l'Esprit de Dieu (2). Ce serait, pour cette raison, une erreur particulièrement grave que de se prévaloir de cette terminologie pour confondre le *pneuma* indéterminé, communiqué par le rite de bénédiction, avec le don baptismal bien défini du Saint-Esprit (3).

En effet, *charis* est un terme très général qui exprime sans préciser tout bienfait spirituel. Il apparaît dans les évangiles de saint Luc et de saint Jean, dans les Actes des apôtres, les lettres de saint Jacques, de saint Pierre, et de saint Jude, dans la deuxième lettre de saint Jean et dans l'Apocalypse (4). La grâce dérive de Dieu lui-même, elle est dispensée par le Christ, elle appartient en propre aux chrétiens et elle se manifeste de diverses façons. C'est pourquoi saint Luc et saint Jean associent à plusieurs reprises la grâce et la vérité, la grâce et la puissance, la grâce et la sagesse, la grâce et la prédication, la grâce et la foi, la grâce et l'Esprit (5). Remarquons enfin que les lettres pauliniennes présentent la grâce comme l'ensemble des biens spirituels que l'on peut souhaiter aux chrétiens, et qu'elles contiennent déjà, dans toute sa perfection, la prière de bénédiction rencontrée dans les *Actes de Thomas* : depuis la première lettre aux Thessaloni-

(1) *Acta Thomae*, XLIX; *loc. cit.*, *supra* p. 4, n. 4.

(2) G. P. WETTER, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums (Unters. z. N. T., fasc. 5)*, Leipzig, 1913.

(3) BEHM (*op. cit.*, p. 160, n. 2) écarte cette identification.

(4) Respectivement 8 fois (*Luc.*), 3 (*Jo.*), 17 (*Act.*), 111 (*Paul.*), 2 (*Jac.*), 10 (*I Petr.*), 2 (*II Petr.*), 1 (*II Jo.*), 1 (*Jud.*), 2 (*Apoc.*). Cfr C. H. BRUDERS, *Tamieion sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci*, 7^e éd., Goettingue, 1913.

(5) Grâce et puissance : *Act.* VI, 8 ; grâce et vérité : *Jo.* I, 14 ; grâce et sagesse : *Act.* VII, 10 ; grâce et prédication : *Act.* XVIII, 27 ; grâce et foi : *Act.* VI, 5, 8 ; grâce et Esprit : *Act.* VI, 5, 8 ; X, 45 ; XI, 17. Cfr WETTER, *op. cit.* *supra*, n. 2.

ciens jusqu'à l'épître aux Hébreux cette prière termine invariablement toutes les lettres de l'apôtre des gentils (1).

Quant à l'efficacité du rite de bénédiction, le rôle de la prière, l'invocation du nom de Jésus, l'intervention de Dieu et du Seigneur Jésus dans la dispensation de toute grâce, assurent la causalité religieuse du geste, et le mettent à l'abri de toute conception superstitieuse ou magique.

Il est vrai qu'en dehors de ces considérations générales, nous n'avons pas de raison positive pour justifier cette interprétation. On peut toutefois suppléer partiellement au silence des textes en montrant comment l'Église apostolique s'est également défendue de toute croyance superstitieuse dans l'explication d'une classe de bénédictions d'ordre éminemment temporel, nous voulons dire les guérisons miraculeuses accomplies par le Christ et les missionnaires chrétiens, bien que dans cet ordre de faits des interprétations plus au moins fausses eussent pu s'introduire beaucoup plus facilement.

Enfin, s'il restait quelque doute au sujet de la valeur religieuse de l'imposition des mains, on pourrait faire appel aux usages ultérieurs de la même cérémonie, qui tous impliquent la communication d'une bénédiction. Rappelons par exemple le rapport très étroit que les documents anciens ont établi entre le rite de guérison et le rite de bénédiction proprement dit, et pour illustrer cette tradition, un passage de saint Ambroise sur l'imposition des mains ; parmi les rites de l'extrême-onction(2). La même signification est encore plus clairement attestée lorsqu'il s'agit de l'ordination : à plusieurs reprises l'imposition des mains y est appelée une bénédiction (3). Cette terminologie ancienne s'est conservée très longtemps dans la Gaule où elle apparaît dans presque tous les canons conciliaires qui se sont occupés

(1) *Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου... μεθ' ὑμῶν, μετὰ πάντων, κ.τ.λ.* : *Rom.* xvi, 24 ; *I Cor.* xvi, 23 ; *II Cor.* xiii, 13 ; *Gal.* vi, 18 ; *Ephes.* vi, 24 ; *Col.* iv, 18 ; *Phil.* iv, 23 ; *I Thess.* v, 28 ; *II Thess.* iii, 18 ; *I Tim.* vi, 21 ; *II Tim.* iv, 22 ; *Tit.* iii, 15 ; *Philem.* 25 ; *Hebr.* xiii, 25.

(2) AMBROISE, *De poenitentia*, i, 36 ; PL., XVI, 477 : « Cur ergo manus imponitis et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit agrotus. »

(3) LÉON LE GRAND, *Epist.*, ix, 1 ; PL., LIV, 625A : « A jejnantibus sacra benedictio conferatur. »

des ordinations (1). Enfin, aussi bien dans les églises orientales que dans celles de l'Occident, l'idée d'une bénédiction a été rattachée, avec une insistance spéciale, au sacrement de la confirmation (2). Cette doctrine théologique s'explique aisément : rapprochés de la venue personnelle du Saint-Esprit, les effets de la confirmation ont été surtout rapportés à l'invocation infailliblement efficace dont le rite sacramentel était accompagné. Telles sont en effet les affirmations explicites de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin souvent reprises dans la suite : elles interprètent l'imposition des mains comme une prière, et elles écartent de ce fait toute interprétation superstitieuse et magique (3).

2. — Cependant le sens d'une bénédiction, que nous avons reconnu à l'imposition des mains, a été contesté par F. C. Conybeare dans une étude sur les origines chrétiennes. Ayant relevé plusieurs attestations de la cérémonie dans les milieux gréco-romains, il lui reconnut l'efficacité d'un exorcisme et il supposa pour autant la même signification au rite chrétien primitif (4). D'après Conybeare, cette valeur de l'imposition des mains païenne serait à plusieurs reprises clairement attestée : d'abord par un passage d'Ovide sur l'expulsion des esprits malfaisants, ensuite par l'usage des mains votives dans les exorcismes, enfin par les habitudes superstitieuses de certaines régions de l'Italie où l'on continuerait à se servir couramment de l'imposition des

(1) *Conc. Epæonense* (a. 517), c. 25 ; *Conc. Aurelianense* (a. 538), c. 7, éd. MAASSEN, *op. cit.*, p. 19, 75.

(2) TERTULLIEN, *De baptismo*, VIII ; PL, I, 1208. — CYPRIEN, *Epist. LXXIII ad Jubaianum*, 9 ; PL, III, 1115. — OPTAT, *De schismate Donatistarum*, VII, 4 ; PL, XI, 1090. AUGUSTIN, *De baptismo* III, 16, 21 ; PL, XLIII, 149 ; *De Trinitate*, XV, 26, 46 ; PL, XLII, 1093. — AMBROISE, *De mysteriis*, III, 8, 9 ; VII, 42 ; PL, XVI, 392, 402. — PSEUDO-AMBROISE, *De sacramentis*, III, 2, 8-10 ; PL, XVI, 434. — HILAIRE, *In Matthæum*, x, 2 ; PL, IX, 967A ; *ibid.* XIX, 3 ; PL, IX, 1024C. — *Concilium Eliberitanum*, can. 38, 77, éd. LAUCHERT, p. 19, 25. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, VI, 19, 54 ; PL, LXXXII, 256D. — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, 128 ; PL, XCVI, 165A. — EUGÈNE DE TOLÈDE, *Epist. I* ; PL, LXXXVII, 403A. — BRAULIO, *Epist. ad Eugenium*, 2 ; *ibid.*, 404D.

(3) JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. XIV in Act.*, n. 3 ; PG, LX, 116. — AUGUSTIN, *De baptismo*, III, 16, 21 ; PL, XLIII, 149.

(4) F. C. CONYBEARE, *Myth, Magic, and Morals. A Study of Christian Origins*, Londres, 1910, p. 321-325,

maines pour chasser les démons. La même efficacité aurait été attribuée aux pierres précieuses en général, et en particulier dès l'année 430 à la pierre enchâssée dans les anneaux épiscopaux (1).

En regard des textes chrétiens, cette interprétation apparaît sans appui. Elle s'inspire d'une hypothèse qui met l'imposition des mains en rapport avec diverses pratiques païennes contemporaines du christianisme naissant. Il suffira par conséquent de montrer la gratuité de cette dernière opinion pour prouver en même temps l'erreur de Conybeare dans l'explication du rite chrétien.

(1) J. A. MACCULLOTH, *Hand* (ERE, 1913, t. VI, p. 493): « The custom of wearing jewels on the hand (e. g. in rings), though now mainly decorative, probably arose out of magical reason. » — CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, p. 324: « The cornelian stone in a bishop's ring had the same meaning, for the cornelian stone is a great prophylactic against demons. »

CHAPITRE TROISIÈME

Les origines de l'imposition des mains rite de bénédiction

1. — Malgré l'évidente simplicité du rite de bénédiction, et par conséquent sa diffusion naturelle, spontanée et universelle, quelques auteurs ont été amenés par les études comparatives à lui rechercher une origine historique dans les milieux gréco-romains (1). C'est dans l'ancienne Lycie, parmi les rites d'un culte local en l'honneur de Zeus-Sabazios, que Conybeare a signalé les premières traces de l'imposition des mains liturgiquement réglementée. Il appela l'attention sur les nombreux ex-voto, en forme de mains ou de bras, offerts par les fidèles de cette religion ; puis, constatant que les juifs établis dans la région avaient identifié Zeus-Sabazios avec Jahweh, le Dieu des Sabaoth, il insinua que ces juifs avaient repris au culte local de la divinité païenne l'usage de l'imposition des mains, au moins en tant que rite de thaumaturgie.

Conybeare confirma son hypothèse en relevant la ressemblance parfaite entre la position de la main et des doigts dans les ex-voto présentés à Sabazios et d'autre part les multiples amulettes, en forme de mains, conservées dans les divers musées d'Europe, certains reliquaires du moyen âge, et surtout l'attitude rituelle imposée pour le rite de bénédiction aux prêtres de l'église grecque-orthodoxe. Après avoir indiqué l'origine asiatique de l'imposition des mains, il décrivit la diffusion progressive du rite dans les religions syncrétistes de l'époque impériale romaine et dans les milieux juifs. Il observa la présence de la cérémonie dans le culte de Mithra, en se basant sur les bas-reliefs qui figurent le dieu iranien imposant la main gauche à Hélios ; il rapporta une coutume superstitieuse attestée par Ovide, d'après laquelle le chef de famille chassait du foyer les esprits des morts, privés de sépulture, en les menaçant des doigts joints et du pouce, tandis qu'un autre membre de la famille faisait du tapage avec les chaudrons de la maison ; enfin, il interpréta comme un prolongement de l'ancienne

(1) CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, p. 324.

habitude païenne la pratique superstitieuse, répandue en Italie, d'éloigner le mal, « *the evil eye* », moyennant l'extension de la main et des doigts (1).

A côté de ces diverses traditions païennes, Conybeare mentionna la grande diffusion de l'imposition des mains chez les Hébreux. Dans l'ancien rituel juif, plusieurs acceptions différentes lui furent successivement attribuées, et par une différenciation curieuse il lui fut confié de transmettre et les péchés et le Saint-Esprit : le péché dans le rite d'accusation (2) ainsi que dans la cérémonie du bouc émissaire au jour du grand pardon (3) ; le Saint-Esprit, au contraire, dans l'installation des juges et des rabbins (4). Enfin, l'imposition des mains fut choisie pour la consécration des lévites (5), et elle fut adoptée pour vouer les animaux en sacrifice à Jahweh (6). A ces destinations minutieusement réglementées du culte juif et des pratiques religieuses gréco-romaines, Conybeare juxtaposa, à titre d'illustration, quelques thèmes légendaires et quelques usages populaires superstitieux (7). On remarque chez la plupart des peuples non-civilisés qu'une prétendue vertu surnaturelle néfaste, ou bien, en d'autres cas, une énergie divine et bienfaisante est transmise moyennant l'imposition des mains ou même au simple contact physique soit des chefs de tribu, soit encore des personnes réputées saintes par vertu ou par profession. Ces habitudes, sans présenter à proprement parler l'imposition des mains, constitueraient le fond primitif d'où se seraient développés les rites plus

(1) Cfr MACCULLOTH, *art. cit.*, p. 495. L'auteur renvoie à l'ouvrage suivant : F. T. ELWORTHY, *The Evil Eye*, Londres, 1895.

(2) *Dan.* XIII, 28-43 ; *Deuter.* XIII, 9 ; XVII, 7.

(3) *Lev.* XVI, 1-22.

(4) Voir plus loin le chapitre consacré aux origines de l'imposition des mains, rite d'ordination.

(5) *Ex.* XXIX, 1-37 ; *Lev.* VIII, 1-36 ; *Num.* VIII, 5-26.

(6) *Lev.* I, 4 ; III, 2, 8 ; 13, IV, 4, 15, 24, 29, 33.

(7) Voir aussi MACCULLOTH, *art. cit.* : introduction, p. 492-93 ; sacredness of the hand, 493 ; the hand in magic, 495-96 ; the hand, as a mean of communication, 496 ; in benedictions, 497 ; in healing rites, 495 ; the laying on of hands, 493-94. — P. 492 : « No doubt, in the primitive anthropomorphic thought of all ages, the hand of God was regarded with literal significance.... the hand, as that member of the body which is used more than any other for all actions, whether ordinary, magical, or religious, became naturally a symbol of power. »

compliqués de la religion de Zeus-Sabazios, et par l'intermédiaire de celle-ci du culte juif et des cultes gréco-romains.

2. — Telles sont les vues exposées par Conybeare sur les origines du rite de bénédiction. Résultat d'une comparaison hâtive et superficielle entre les usages païens et le rite chrétien, elles visent sans distinction toutes les destinations, pourtant si différentes, d'une même cérémonie. Cette grave confusion ne peut être justifiée ; c'est pourquoi nous examinerons distinctement, pour chaque application particulière, le problème des origines, et nous nous contentons de présenter ici quelques observations qui concernent uniquement le rite de bénédiction.

D'une interprétation souvent douteuse, les faits allégués par Conybeare ne possèdent aucune connexion historique ni entre eux ni avec les rites juifs ou chrétiens. De tous les documents présentés, les plus importants sont, sans aucun doute, les mains votives du culte de Sabazios (1). Or le geste attribué à la divinité païenne n'est pas, comme on a l'affirmé, le rite de bénédiction grec-orthodoxe, mais au contraire le geste latin d'allocation et de commandement, geste qui n'est devenu que très tardivement un rite de bénédiction, au témoignage des anciennes peintures et sculptures chrétiennes (2). Dans ces conditions sans compter l'interprétation controversée de ces mains votives et la présence de multiples symboles mythologiques, le culte de Zeus-Sabazios n'entre pas en ligne de compte pour expliquer les origines du rite chrétien (3). Notons d'ailleurs que

(1) EISELE, *Sabazios* (W. H. ROSCHER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1909, p. 232-264). — F. CUMONT, *Sabazius* (C. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1918, t. IV, p. 929-930). — Ces deux articles résument : C. BLINKENBERG, *Archäologische Studien*, Copenhague, 1904, p. 66 ss.

(2) MACCULLOTH, *art. cit.*, p. 497 : « From comparatively early times in the Eastern church the gesture has been that of the extended hand with the thumb joined or crossing the third finger, the other fingers open, or the second and fourth slightly bent ; — the western form of benediction is, for a deacon or priest, the extended hand ; for bishops, the thumb, and first and second fingers raised, the others resting on the palm. This was at an earlier period, the form used by priests also. The Western gesture is the form taken by some pre-christian amulets against the evil eye, and it is also one of commanding attention. »

(3) Cette conclusion est d'autant plus justifiée que les rites païens apparentés, notamment la *mano cornuta* et la *mano in fico*, ne fu-

dans les données recueillies par Conybeare, le rite juif de bénédiction n'est pas attesté, et d'autre part que le Christ, les apôtres et les premières communautés chrétiennes ne se sont pas servis de l'imposition des mains pour chasser les démons (1). Ce fut seulement dans l'âge postapostolique, par une initiative ecclésiastique, que la cérémonie reçut cette dernière destination (2). Enfin, l'arbitraire de l'hypothèse est d'autant plus manifeste que le rite de bénédiction est explicitement rapporté dans les traditions judaïques, notamment sous les deux formes distinctes, bien qu'étroitement apparentées, de l'imposition et de l'élévation des mains (3). L'Église ancienne elle-même s'est rendu compte des antécédents du rite de bénédiction, et nous ne pouvons mieux conclure cette étude qu'en reprenant l'opinion jadis exprimée par l'auteur des *Constitutions apostoliques* que la cérémonie dérive d'un usage juif (4).

rent pas repris par les chrétiens. Cfr MACCULLOTH, *art. cit.*, p. 495 : « *Mano cornuta* in which the index and the little finger are extended to imitate horns, the others being bent over and clasped by the thumb. — The hand clenched, with the thumb pointing downwards between the first and second fingers, the *mano in fico*, is another common gesture against the evil eye. »

(1) On pourrait hésiter au sujet de *Lc.* XIII, 10 ss.

(2) J. TAMBORINO, (*De antiquorum daemonismo*, Giessen, 1909 ne) relève nulle part l'imposition des mains comme rite d'exorcisme.

(3) MACCULLOTH, *art. cit.*, p. 497 : « The later Jewish method was to join the extended fore and middle fingers, and the fourth and little fingers, the thumb remaining apart. The hands were then held up with tips of the thumbs and forefingers touching. The lattice of *Cant.* II, 9 was interpreted of this position and division of the fingers. *Pesikta Zutarti* on Num, VI, 24. »

(4) *Const. Apost.*, II, 57, 19, éd. FUNK, t. I, p. 167 : après les prières récitées par le diacre, l'évêque bénit le peuple : *Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπενχόμενος τῷ λαῷ εὐλόγησεν αὐτοὺς ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο τοῖς ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαόν.*

DEUXIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE DE GUÉRISON

CHAPITRE PREMIER

L'imposition des mains rite de guérison dans le ministère de Jésus des apôtres et des premiers missionnaires chrétiens

1. — En dehors des passages qui concernent le rite de bénédiction, les Évangiles mentionnent l'imposition des mains dans la description des guérisons miraculeuses opérées par le Christ. Saint Marc résumant le ministère de Jésus dans sa patrie, et saint Luc décrivant les miracles accomplis le soir de la première journée sabbatique passée à Capharnaüm, attribuent l'imposition des mains au Seigneur. Saint Luc surtout relève le geste, il ajoute que Jésus imposa les mains à chacun des infirmes qu'on avait rassemblés autour de lui dans la maison de Pierre (1).

Plus tard l'imposition des mains réapparaît dans le ministère de Jésus, chaque fois dans des narrations que les critiques reconnaissent comme appartenant aux couches les plus anciennes des Évangiles. C'est Jaïre qui implore la guérison de sa fille(2), ce sont les habitants de la Décapole présentant à Jésus un sourd-muet, et ceux de Bethsaïde lui amenant un aveugle, et lui demandant les uns et les autres d'étendre la main (3) : enfin c'est une pauvre femme courbée, qui rencontre Jésus à son der-

(1) *Mc.* vi, 5 ; *Lc.* iv, 40.

(2) *Mc.* v, 23 ; *Mt.* ix, 18.

(3) *Mc.* vii, 33 ; viii, 23, 25.

nier voyage vers Jérusalem et qui est guérie par l'imposition de la main du Seigneur (1). Bref, le geste était habituel au Christ : il accompagne son ministère depuis la journée de Capharnaüm jusqu'à la dernière montée vers la ville sainte (2), et l'on peut affirmer que les diverses traditions évangéliques en ont gardé le fidèle souvenir (3).

Les évangélistes n'ont jamais décrit le rite, mais ils se contentent d'une expression fixe et concise : ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας. Aussi est-il difficile de se représenter sur le vif l'attitude de Jésus.

Presque tous les passages contiennent la mention des mains au pluriel (4). Toutefois, dans les notices générales, ce pluriel n'a qu'un sens distributif, et l'on constate d'autre part comment Jésus, pour répondre à la demande d'imposer « les mains » présentée par Jaïre, ne fait d'autre geste que de prendre la jeune fille par la main. Si la forme du pluriel domine dans les Évangiles, cette fréquence peut s'expliquer par une influence que les notices générales ont exercée sur la rédaction des récits. Il est cependant un passage dans les Synoptiques où le geste du Christ comporte l'application des deux mains et où il revêt la forme d'un rite traditionnel, à savoir dans la scène, déjà étudiée, de la bène-

(1) *Lc.* XIII, 13.

(2) PLUMMER, *S. Luke (International Critical Commentary)*, 4^e éd., Édimbourg, 1911, sur *Lc.* IV, 40 : « the statement that our Lord healed at first by laying on of hands and gradually passed over to the exclusive use of the word of power, in order that He might not encourage the popular idea that there was a necessary connexion between the laying on of the hands and the cure, is not confirmed by Scripture. »

(3) Saint Luc rapporte l'imposition des mains deux fois dans son évangile ; saint Matthieu l'atteste lui aussi mais en deux autres circonstances ; enfin saint Marc la signale jusqu'à six reprises, quatre fois en des narrations distinctes de celles de saint Luc et de saint Matthieu : *Lc.* IV, 40 ; XIII, 13 ; *Mt.* IX, 18 ; XIX, 13, 15 ; *Mc.* V, 23 ; VI, 5 ; VII, 32 ; VIII, 23, 25 ; X, 16 ; XVI, 18 ; *Mc* seul : VI, 5 ; VII, 32 ; VIII, 23, 25 ; XVI, 18 ; *Mc.* X, 16 = *Mt.* XIX, 13, 15 ; *Mc.* V, 23 = *Mt.* IX, 18.

(4) D'après les leçons que nous adoptons dans les différents passages qui regardent l'imposition des mains, le singulier n'apparaît qu'une seule fois, à savoir dans la demande adressée au Seigneur par les gens de la Décapole : *Mc.* VII, 32. On peut y ajouter la demande de Jaïre, mais seulement d'après saint Matthieu, IX, 18. — La version syriaque du Sinaï s'écarte à cet égard du texte grec ; elle présente partout le singulier, sauf à trois reprises : *Mc.* VI, 5 ; X, 16 ; *Lc.* XIII, 13. Toutefois rien ne prouve que les leçons du texte syriaque doivent être préférées.

diction des enfants (1). Quelques auteurs estiment pouvoir identifier le rite de bénédiction décrit dans cette narration, et l'imposition des mains qui figure habituellement dans les récits de guérison. Ils ont manifestement exagéré les ressemblances : le geste de bénédiction n'est mentionné qu'une seule fois et rien n'autorise à le supposer dans les autres narrations. Dans celles-ci l'imposition des mains ne se distingue guère de l'attouchement des malades, qui fut le procédé de guérison le plus fréquemment employé par Jésus (2). Au reste cette interprétation est confirmée par le vocabulaire des Évangiles (3).

(1) *Mc. x*, 13-16 ; *Mt. xix*, 13-15 ; *Lc. xviii*, 15 ss. L'imposition des mains est mentionnée : *Mt. xix*, 13, 15, et elle est décrite : *Mc. x*, 16.

(2) L'attouchement guérisseur se trouve huit fois dans saint Matthieu : *viii*, 3, 15 ; *ix*, 20, 21, 29 ; *xiv*, 36 ; *xvii*, 7 ; *xx*, 34 ; douze fois dans saint Luc : *iv*, 38 ; *v*, 13 ; *vi*, 19 ; *vii*, 14, 34 ; *viii*, 44, 46, 47, 54 ; *xiv*, 4 ; *xviii*, 15 ; *xxii*, 51 ; dix-sept fois dans saint Marc : *i*, 31, 41 ; *iii*, 16 ; *v*, 27, 28, 30, 31, 41 ; *vi*, 56 ; *vii*, 32a, 33b ; *viii*, 22, 23, 25 ; *ix*, 27, 29 ; *x*, 13.

Jésus a guéri de cette manière la belle-mère de Pierre (*Mc. i*, 31 ; *Mt. viii*, 15 ; *Lc. iv*, 39), le lépreux (*Mc. i*, 41 ; *Mt. viii*, 3 ; *Lc. v*, 13), le sourd-muet de la Décapole (*Mc. vii*, 32), l'aveugle de Bethsaïde (*Mc. viii*, 22-23), l'enfant épileptique (*Mc. ix*, 27), l'hydropique (*Lc. xiv*, 4), la femme courbée (*Lc. xiii*, 13), les aveugles de Matthieu (*Mt. ix*, 21), l'aveugle-né (*Jo. ix*, 6), l'aveugle de Jéricho (*Mt. xx*, 34), le serviteur du grand prêtre (*Lc. xxii*, 51).

On remarque que Jésus toucha de préférence les membres atteints par la maladie ou par l'infirmité (*Mc. vii*, 32 ; *viii*, 22, 23 ; *Mt. ix*, 29 ; *xx*, 34 ; *Jo. ix*, 6), et qu'il se servit toujours de l'imposition des mains pour guérir les aveugles.

En groupant les attestations de l'imposition des mains et de l'attouchement, on relève le geste guérisseur vingt-trois fois chez saint Marc, quatorze fois chez saint Luc, et dix fois chez saint Matthieu.

(3) L'expression ἀπτεσθαι est synonyme de l'expression ἐπιτιθέναι χειρᾶς : *Mc. viii*, 23, 25 = *Mc. viii*, 22 ; *Mc. x*, 16 ; *Mt. xix*, 13 = *Mc. x*, 13 ; *Lc. xviii*, 15 ; et d'autre part κρατεῖν possède la même signification : *Mc. v*, 23 ; *Mt. ix*, 18 = *Mc. v*, 41 ; *Mt. 25* ; *Lc. viii*, 54. — Les Septante se contentent quelquefois du verbe ἀπτεσθαι pour traduire l'expression hébraïque יד שִׁלַח. Cfr *Job*, I, 12. Voir H. B. SWETE, *Laying on of Hands*, (*Dictionary of the Bible*, 1900, t. III, p. 84-85). J.B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Fribourg-en Br., 1920, p. 9 ; 145-48 ; 146, n. 1. — Déjà Aureolus (*In 4 Sentent.*, d. 7, q. 1, ad 1) concluait : « tactus qui antiquitus dicebatur manuum impositio ».

Dans certaines circonstances Jésus a compliqué sa manière de guérir habituelle en juxtaposant à l'imposition des mains, en guise de collyre, soit une onction de salive, soit une onction de poussière humectée (1), mais ces récits tranchent tellement sur les autres narrations qu'ils confirment la règle générale (2).

2. — Jésus associa à son ministère les apôtres et les soixante-douze disciples, et il leur donna le pouvoir de guérir et de chasser les démons(3). La finale de saint Marc laisse entrevoir quelle riche effusion de charismes correspondit aux promesses du Christ. Le don de puissance était devenu si fréquent dans l'Église que saint Paul put le considérer comme une des manifestations régulières de l'Esprit, et qu'il se crut obligé, comme autrefois le Seigneur, de prémunir les fidèles contre une estime déplacée de ce pouvoir prodigieux (4). Les allusions de l'apôtre aux miracles accomplis dans la primitive Église sont confirmées par les tableaux que les Actes nous ont tracés du ministère des Douze et des premiers missionnaires chrétiens. C'est d'abord à Jérusalem que le miracle aureole d'une clarté divine la prédication du collège apostolique (5),

(1) *Mc.* vii, 32 ; viii, 22-23 ; *Jo.* ix, 6.

(2) Quelques critiques ont mis en doute l'historicité des notices évangéliques concernant l'imposition des mains. Ils font valoir : 1° que saint Paul mentionne le charisme de guérisons sans faire allusion à l'imposition des mains : *I Cor.*, xii, 10 ; 2° que l'attestation la plus explicite de l'imposition des mains se trouve dans la finale de saint Marc, qui serait une addition apocryphe à la rédaction authentique du plus ancien de nos évangiles. — Il est évident que le silence de saint Paul n'est qu'un silence négatif, et il est clair que la finale de saint Marc n'est qu'un des multiples témoins du rite de guérison. Ces témoignages sont si nombreux qu'ils défont toute tentative de mettre en doute leur valeur historique. Ils appartiennent en effet à tous les anciens documents : aux sources des Actes des Apôtres, c'est à dire aux actes de Pierre, aux actes de Paul, aux actes de l'Église de Jérusalem ; puis, en nous plaçant au point de vue de nos contradicteurs à toutes les sources de nos Évangiles canoniques : au Marc primitif, à la *Quelle*, aux narrations propres à Marc, Matthieu et Luc. Les attestations de saint Marc sont particulièrement nombreuses et très détaillées. — Notons enfin que les évangiles apocryphes n'ont pas repris l'imposition des mains comme rite de guérison.

(3) *Mc.* iii, 13 ; vi, 12-13 ; *Mt.* x, 1, 7, 8 ; *Lc.* ix, 1-2, 6 ; x, 17-20 ; *Mc.* xvi, 18.

(4) *I Cor.* xii, 10, 28 ; *Mt.* vii, 22.

(5) *Act.* iv, 32 ; v, 42.

et particulièrement celle de Pierre et de Jean (1). Les deux apôtres guérissent le boiteux du temple (2), et les foules émerveillées affluent des bourgades voisines, amenant les malades et les possédés (3). Bientôt saint Pierre étend son apostolat à la Judée et même aux régions limitrophes : il guérit le paralytique de Lydda et il ressuscite, à Joppé, la veuve Tabitha (4). D'ailleurs le don des miracles ne reste pas réservé aux apôtres, mais il est communiqué dans une très large mesure aux sept diacres que le collège apostolique a ordonnés. Étienne, plein de grâce et de force, accomplit de grands prodiges parmi le peuple ; et d'autre part Philippe l'évangéliste et Ananie, une nouvelle recrue de l'église antiochienne, ne sont pas moins bien doués (5). Enfin Paul de Tarse, devenu chrétien et apôtre du Christ, participe à son tour à la puissance de l'Esprit. Chypre assiste à la confusion du magicien Élymas (6) ; Iconium s'étonne des miracles que le Seigneur faisait « par les mains de Paul et de Barnabé » (7) ; Lystrès voit avec stupéfaction l'homme, boiteux de naissance, se redresser d'un coup et marcher sur l'ordre de l'Apôtre des gentils (8). Au cours de sa seconde et de sa troisième mission saint Paul exorcise la pythonisse (9) ; ressuscite Eutyque à Troas (10), et accomplit à Éphèse tant de prodiges que l'on accourt de toutes parts et que l'on applique sur les malades les tabliers et les ceintures que l'Apôtre avait touchés (11). Plus tard, conduit captif à Rome, il guérit le père de Publius et tous les malades de l'île de Malte dans laquelle on avait débarqué (12).

Or aussi bien Paul et Barnabé dans leurs courses apostoliques que les apôtres à Jérusalem, et que les missionnaires hellénistes dans les pays de la dispersion, guérissent les malades en impo-

(1) *Act.* II, 42 ; IV, 31.

(2) *Act.* III, 1-10.

(3) *Act.* V, 12-16.

(4) *Act.* IX, 32-36 ; 37-43.

(5) *Act.* VIII, 4, 7-8, 13 ; IX, 10-16.

(6) *Act.* XIII, 4-12.

(7) *Act.* XIV, 3.

(8) *Act.* XIV, 7-9.

(9) *Act.* XVI, 16-18.

(10) *Act.* XX, 10.

(11) *Act.* XIX, 11-12.

(12) *Act.* XXVIII, 5-6, 17-19.

sant les mains. L'auteur des Actes le rappelle dans quelques brèves notices où il reprend l'expression employée par les Évangiles ; il rapporte que de grands prodiges se faisaient tantôt « par les mains des apôtres », tantôt « par les mains de Paul et de Barnabé » (1). Ces allusions transitoires à l'imposition des mains sont illustrées par la guérison du boiteux à Jérusalem, par la résurrection de la veuve Tabitha, surtout par les guérisons de Saul de Tarse et du père de Publius (2). Il est rare que l'imposition des mains soit seule mentionnée (3). D'ordinaire elle est accompagnée soit d'une parole qui annonce la guérison (4), soit d'une prière qui l'implore (5), soit d'un ordre qui l'accomplit (6). En d'autres circonstances le procédé de guérison fut plus complexe. Pour ressusciter Eutyque, saint Paul prend le jeune homme entre les bras (7), et les presbytres de l'Église, comme autrefois les apôtres, joignent à l'imposition des mains la prière et l'onction (8). La prière surtout est fréquente, et les Actes nous montrent les deux grands apôtres, saint Pierre et saint Paul, se recueillant dans la prière, le premier avant de ressusciter la veuve Tabitha, le second avant de guérir le père de Publius (9).

Bref, les apôtres et les disciples conservèrent l'habitude de l'imposition des mains : ils restèrent fidèles au ministère de Jésus et ils se souvinrent du discours d'adieu qu'il leur avait adressé (10).

(1) *Act.* v, 12 ; xiv, 3 ; xix, 11.

(2) *Act.* iii, 7 ; ix, 31-43 ; ix, 12-17 ; xxviii, 7-9.

(3) *Mc.* xvi, 18.

(4) *Act.* ix, 17.

(5) *Act.* ix, 40 ; xxviii, 18.

(6) *Act.* ix, 34.

(7) *Act.* xx, 10.

(8) *Mc.* vi, 13 ; *Jac.* v, 13-18. Cfr *Mc.* vii, 32, 38 ; viii, 22, 25 ; *Jo.* ix, 6, 11, 14.

(9) *Act.* ix, 40 ; xxviii, 18.

(10) Cfr *Act.* iii, 7 ; v, 12 ; ix, 40 ; xiv, 3 ; xix, 11 ; xxviii, 8. En ce qui concerne les disciples, voir *Act.* ix, 12, 17. Cependant, dans le récit de la guérison de Saul, les exégètes ne s'accordent pas sur l'interprétation du geste d'Ananie. Plusieurs y voient l'attouchement de guérison, d'autres y reconnaissent le sacrement de l'Esprit, quelques-uns y trouvent les deux rites à la fois. A notre avis le geste d'Ananie se rapporte surtout à la guérison de Saul. Telle est son interprétation dans les instructions données par le Christ à Ananie et dans la suite de la narration. Seules les paroles d'Ananie semblent insinuer le contraire,

Toutefois le geste n'est plus resté aussi simple qu'il apparut dans les Évangiles : il s'est constitué en rite et il s'est adjoint régulièrement la prière ou même quelquefois l'onction. Jésus, en effet, n'avait pu voiler sa toute-puissance en la rattachant à des pratiques déterminées ; les apôtres, au contraire, conscients de leur ministère subordonné et de leurs pouvoirs délégués, adoptèrent comme un rite fixe le geste du Seigneur, et ils le pénétrèrent de toute l'efficacité que le Maître avait promise à la prière récitée en son nom (1).

mais on ne peut perdre de vue qu'elles ne se rapportent pas uniquement à l'imposition des mains. On peut admettre qu'Ananie, en rapprochant du geste de guérison la mention de l'initiation et du baptême, ait impliqué dans l'imposition des mains le rite de confirmation. Notons enfin que le geste du Fils de l'homme dans l'*Apocalypse* (1, 17) n'est pas un rite de guérison. Il est à rapprocher de *Mt.* xvii 17 : Jésus invite le visionnaire et les apôtres à se lever et à se relever de leur frayeur.

(1) Nous soutenons que les formules concises, plurielles, telles que *par les mains*, contiennent une allusion certaine au rite de guérison : *Mc.* vi, 2 ; *Act.* v, 12 ; xiv, 3 ; xix, 11.

On a observé à bon droit qu'il ne s'agit pas du sémitisme bien connu : בִּיד. La version des Septante traduit cette locution hébraïque tantôt par *ἐν χειρὶ* (*Lev.* xvi, 21 ; *I Reg.* ii, 58 ; viii, 53 ; x i, 15 ; *II Chron.* xxxix, 25.), tantôt par *διὰ χειρός* (*II Chron.* xxxiv, 14), ou tout simplement par la préposition *διὰ* et un génitif.

Tous ces modes de traduction se retrouvent dans le Nouveau Testament, depuis la préposition *διὰ* jusqu'aux locutions plus sémitisantes de *ἐν χειρὶ* et de *διὰ χειρός* : *Act.* vii, 35 ; ii, 22 ; vii, 25 ; xi, 30 ; xi, 30 ; xv, 25.

Dans ces conditions il est surprenant de constater comment l'auteur des Actes s'écarte souvent de ces traductions reçues et adopte une nouvelle construction au pluriel : *διὰ χειρῶν*. Ceci est d'autant plus remarquable que cette expression ne se rencontre que dans les passages qui décrivent les miracles accomplis par Jésus ou par ses disciples.

Une propriété de vocabulaire aussi caractéristique ne peut s'expliquer que par une influence exercée sur la rédaction des récits par le souvenir du geste de guérison adopté par Jésus et repris par le collègue apostolique.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'imposition des mains rite de guérison dans l'Église ancienne

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES GUÉRISONS CHARISMATIQUES

1. — L'Église ancienne n'a pas perdu le souvenir de l'imposition des mains, le geste de guérison si largement répandu durant l'âge apostolique. Si selon la remarque de saint Augustin, les charismes diminuaient en fréquence à mesure que l'Église s'établissait plus fortement, jamais ils n'ont complètement disparu, mais ils se sont continués dans les œuvres extraordinaires que les grands saints de toutes les époques ont accomplies (1). Rien d'étonnant que ces hommes, nourris le plus souvent des récits évangéliques, aient repris le geste préféré de Jésus et de l'Église primitive (2).

Ainsi, l'imposition des mains se retrouve dans les légendes chrétiennes concernant l'âge apostolique : elle se rencontre dans les miracles attribués à saint Pierre par les *Actus Vercellenses* et les récits pseudo-clémentins (3) ; dans le ministère de Thomas

(1) AUGUSTIN, *In I epist. Joannis tractatus* 6, n. 10 ; PL, XXXV, 2025 ; *De baptismo contra Donatistas*, lib. 3, c. 16 ; PL, XLIII, 149.

(2) A. v. HARNACK, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte (Texte und Untersuchungen, t. VIII, fasc. 4)*, Leipzig, 1892. — E. LUCIUS-G. ANRICH, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tubingue, 1904. — H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, 2^e éd., Bruxelles, 1906. — L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Leipzig, 1907. — O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, t. VIII, fasc. 1)*, Giessen, 1909. — A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 3^e éd., Leipzig, 1915, t. I, p. 115-135. — *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd. E. HENNECKE, Tubingue, 1924, p. 163-171.

(3) *Actus Petri cum Simone*, c. xx, éd. LIPSIUS, Leipzig, 1891, t. I, p. 66 : « Petrus vero introivit et videns unam de senioribus viduam

d'après la légende de cet apôtre (1) ; dans les actes apocryphes de Barnabé (2) ; enfin, dans le ministère de Thaddée d'après les traditions recueillies par Eusèbe de Césarée (3).

Plus tard le geste est adopté par les grands thaumaturges, par les moines de Nitrie (4), par Théodote d'Ancyre (5), Proto-

ab oculis, et filiam eius manum ei dantem et introducentem in domum Marcelli. Et dixit ad eam Petrus : accede mater ; tibi ex hodierno die Iesus dexteram suam dans, per quem lumen inaccessibile habemus quod non operiunt tenebrae, qui tibi per me dicit : aperi oculos et vide et sola ambula. » Cfr *Neutestamentliche Apokryphen*, éd. HENNECKE, p. 241. — *Homiliae Clementinae*, VIII, 24, éd. DE LAGARDE, 1865, p. 93 ; MEL, t. I, 2, n° 4727 : Ὁ Πέτρος τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεῖς μόνον καὶ εὐξάμενος ἰάσατο. *Ibid.*, IX, 23, éd. DE LAGARDE, p. 100 ; MEL, t. I, 2, n° 4733 : Τοῖς ὑπὸ παθῶν ὀχλονμένοις προσίεναι ἐκέλευσεν, καὶ οὕτως πολλοὶ πείρα τῶν ἐχθρῶν θεραπευθέντων συνελθὼντες προσήεσαν · ὁ δὲ τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεῖς καὶ εὐξάμενος, ἐξαντῆς ἰασάμενος, ἐντειλάμενος αὐτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ὀρθροῦν... ὑπνώσεν. *Ibid.*, X, 16 ; *op. cit.* p. 107 s. ; MEL, t. I, 2, n° 4734 : Ἐκέλευσεν τοὺς δαιμονῶντας καὶ νόσοις ἐγκατελιγμένους αὐτῷ προσφέρεισθαι, προσερχομένοι δὲ τὰς χεῖρας ἐπιθεῖς καὶ προσευξάμενος ἀπέλυσεν αὐτοὺς ὑγιαίνοντας. *Ibid.*, XV, 11 ; XVI, 21 ; XVII, 23 ; *op. cit.*, p. 150, 158, 177 ; MEL, t. I, 2, n° 4762-63-66. *Ibid.*, XIX, 25, *op. cit.*, p. 189 ; MEL, t. I, 2, n° 4769 : Τὸν πολὺν ὄχλον χειροθετήσας πρὸς Ἰασιν Cfr *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 212 ss.

(1) *Acta Thomae*, LIII, LIV, éd. BONNET, t. II, 2, p. 169 ss. ; *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 270.

(2) *Itinera et martyrium Barnabae*, XV ; MEL, n° 4547 : Ὡ καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας εὐθέως ἀπεστήσαμεν τὸ πυρετὸν αὐτοῦ, ἐπικαλεσάμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

(3) EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Historia ecclesiastica*, I, 13, 17, éd. É. GRAPIN, Paris, 1905, p. 105 : Καὶ ὁ Θαδδαῖος · διὰ τοῦτο, φησί, τίθημι τὴν χεῖρά μου ἐπὶ σὲ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ. Καὶ τοῦτο πράξαντος παραχρῆμα ἐθεραπεύθη τῆς νόσου καὶ τοῦ πάθους οὃ εἶχεν. *Ibid.*, I, 13, 18, *op. cit.*, p. 106 : Καὶ Ἀβδὸν τὸν τοῦ Ἀβδὸν, ποδάγραν ἔχοντα (ἐθεράπευσεν) · ὅς καὶ αὐτὸς προσελθὼν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἔπεσεν, εὐχάσας τε διὰ χειρὸς λαβὼν ἐθεραπεύθη. Cfr MEL, t. I, 1, n° 898.

(4) Benjamin de Nitrie, dans PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, XII, éd. C. BUTLER, (*Texts and Studies*, t. VI, fasc. 1 et 2, 1898-1904), t. II, p. 35 ss. ; Macaire d'Alexandrie, XX ; PG, XXXIV, p. 1059.

(5) *Passio Theodoti*, éd. RUINART-GALURA, 1802, t. II, p. 287 : « Quod autem in primis admireris, etiam manus imponens quantumcumque incurabili infirmitate detentis, liberabat morbo, suas eis preces pro medicina adhibens. »

gène d'Édesse (1), et les saints médecins Cosme et Damien (2). Même la sainte Vierge, dont le culte s'est partout répandu, ne dédaigne point d'imposer les mains aux malades qui sollicitent sa puissante intercession (3).

Ces diverses attestations prouvent que l'Église ancienne avait gardé le souvenir vivace du rite de guérison traditionnel. Quelques-unes, vraies notices historiques, montrent qu'à l'occasion les saints thaumaturges répétaient avec succès le geste de Jésus (4).

Toutefois il convient d'attirer l'attention sur quelques aspects caractéristiques que présente le rite de guérison dans les narrations de cette époque. Et d'abord, l'imposition des mains revêt de plus en plus la forme d'un rite de bénédiction, et elle s'approprie de ce chef, comme cérémonie complémentaire, le signe de la croix. Dans l'*Epistola apostolorum*, Ananie rend la vue à Saul, le pharisien converti, en lui traçant sur les paupières le signe du salut, et Thomas dans les Actes qui lui sont faussement attribués, confère par ce signe salutaire le charisme de la puissance, le don des miracles, à un nouveau baptisé (5).

(1) THÉODORET, *Historia ecclesiastica* (ca 450), IV, 18, 9, éd. L. PARMENTIER (CSEG, 1911), p. 241 ; PG, LXXXII, 1157 : Ἐνὸς δὲ τῶν μαιρακίων νόσῳ περιπέσοντος, ἀφίκετό τε εἰς τὴν οἰκίαν καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ νοσοῦντος ἀψάμενος προσευχῇ τὴν νόσον ἐξήλασεν.

(2) LUCIUS, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 258. Voir WAGNERECKIUS, *Synagoga historicum de sanctis anargyris Cosma et Damiano*, 1660.

(3) *De transitu B. Mariae liber*, éd. ENGER, 1854, p. 99. — *Transitus B. Virginis*, éd. WRIGHT, *Contributions of the Apocryphal Literature*, 1865, p. 36. Voir LUCIUS, *op. cit.*, p. 461.

(4) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, κxxiv, 3 ; éd. STAEBLIN (CSEG, 1909), III, p. 182 ; PG, IX, 639 : Νόσος ἀκμάζουσα δαμάζεται, χειρῶν ἐπιβολαῖς διωκομένη. — IRÉNÉE, *Adversus haereses*, II, 32, 4-5 ; PG, VII, 829 : Διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἰς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ... ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰδῶνται καὶ ὕγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν.

(5) *Acta Thomae* (scr. ca 250), LI-LIV : Καὶ εἶπεν τῷ νεοτέρῳ σφραγίσας αὐτὸν · ἄπελθε κ.τ.λ. — *Epistola apostolorum* (scr. ca 150), éd. GUERRIER (PO, t. IX, fasc. 3), Paris, 1913, p. 212-13 : texte éthiopien ; éd. K. SCHMIDT (*Texte und Untersuchungen*, t. XLIII), Leipzig, 1919, p. 96, 190 : texte éthiopien et copte. — Plus tard les thaumaturges se servent de plus en plus régulièrement du signe de la croix. Qu'il nous suffise de

Par une conséquence naturelle de cette évolution du rite primitif, les guérisons par simple attouchement des malades tendent à disparaître des récits. Sans doute, dans les *Παιδικά* de Thomas, Jésus ressuscite un enfant en s'inspirant des procédés des anciens prophètes, et les bienheureux martyrs ou confesseurs Jean, Polycarpe, Perpétue et Martin, guérissent les malades au contact de leur corps : mais ces cas sont isolés, et en dehors de ces quelques narrations, dont plusieurs sont légendaires, le simple attouchement des infirmes est complètement abandonné (1).

Enfin, il importe de constater que les évangiles apocryphes n'ont plus attribué l'imposition des mains à Jésus. Ce fait confirme singulièrement l'historicité des brèves notices dans lesquelles les évangiles canoniques ont rapporté le geste. Il nous montre en même temps comment l'imposition des mains, étant déjà devenue l'expression classique d'une prière et d'une bénédiction, convenait de moins en moins, aux yeux des chrétiens, à la toute-puissante vertu du Seigneur.

rapporter quelques exemples recueillis au hasard dans les leçons du bréviaire romain : die 10 augusti : « Levita Laurentius bonum opus operatus est qui per signum crucis caecos illuminavit » ; die 11 augusti : « At ille (Tiburtius) crucis signo se muniens fidenterque ambulans in pruna, » ; die 11 Augusti (officium proprium dioecesis Gandavensis) : « Praefectus (Gaugericus, episcopus Cameracensis) a Clothario rege distribuendis eleemosynis, cum ad sancti Martini limina Turones proficisceretur, caeco visum, formato super oculos eius crucis signo, restituit. »

(1) *Παιδικά* de Thomas, x, 2, éd. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, 2^e éd., 1876, p. 150 (BEHM, *Landauflegung*, p. 63) : Ἰησοῦς... ἐκράτησεν τοῦ νεανίσκου τὸν πολληγότα πόδα, καὶ εὐθέως ἰάθη. *Ibid.*, xvii, op. cit., p. 155 : Εὐδὼν τὸ παιδίον νεκρόν... ἤψατο τοῦ στήθους, αὐτοῦ καὶ εἶπεν· σοὶ λέγω, βρέφος, μὴ ἀποθάνης, ἀλλὰ ζήσον, καὶ ἔστω μετὰ τῆς μητρὸς σου. Καὶ εὐθέως ἀναβλέψας ἐγέλασεν.— *Acta Iohannis*, xxiii, éd. BONNET, t. II, 1, p. 163 : Καὶ προσελθὼν, ἀψάμενος τοῦ προσώπου αὐτῆς ἔφη· Κλεοπάτρα... *Ibid.*, lxii, op. cit., p. 181 : Τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἀπτόμενοι, καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὰ ἴδια πρόσωπα τιθέντες ἐφίλουν αὐτάς, ὥς ὅτι καὶ ἤψαντο τῶν ἐκείνων ἐνδονμάτων. — *Martyrium Polycarpi*, xiii, 2, éd. F. X. FUNK, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 329.— *Passio Perpetuae*, éd. ROBINSON (*Texts and Studies*, t. I, fasc. 2), Cambridge, 1891, p. 92. — SULPICE SÉVÈRE. *Vita sancti Martini*, xvi, éd. C. HALM (CSEL, 1866), p. 126 ; PL, XX, 169 : « Tunc paulatim singula contactu eius coeperunt membra vivere, donec, firmatis gressibus, populo teste surrexit. » Cfr *ibid.* vii, viii ; PL, XX, 164, 165.

2. — Au témoignage des documents littéraires il faut ajouter celui, moins éloquent il est vrai et plus tardif, des peintures murales qui représentent sur les parois des catacombes, à partir du deuxième siècle, quelques-uns des miracles du Christ.

Aux premiers débuts de l'art chrétien, les artistes ont figuré de préférence les prodiges du Sauveur susceptibles d'une interprétation allégorique en rapport étroit avec les cycles de représentations baptismales et sépulchrales, telles les guérisons de l'hémorroïsse et du lépreux ; celles du paralytique, des deux aveugles et de l'aveugle-né ; la résurrection de Lazare ; puis, au troisième siècle, quelques exorcismes et la résurrection de la fille de Jaïre (1). L'imposition des mains est attestée uniquement dans les guérisons des aveugles. Sur sept fresques retrouvées, deux nous montrent le Christ touchant les yeux des malheureux tantôt avec l'index de sa droite, tantôt avec toute la main ; tandis que les cinq autres peintures représentent le Seigneur imposant la main aux aveugles qu'il guérit (2). La même imposition des mains réapparaît dans l'exorcisme d'un possédé ; mais, par contre, dans les guérisons du lépreux, du paralytique, de l'hémorroïsse, Jésus se contente du geste d'allocution (3). Il faut cependant excepter une fresque de la catacombe des saints Pierre et Marcellin sur laquelle le Sauveur touche le grabat de l'infirme auquel il rend la santé (4).

Notons encore qu'à partir de la fin du deuxième siècle les peintres chrétiens passent entre les mains du Christ le bâton des thaumaturges. Toutefois le Seigneur ne s'en sert jamais que pour ressusciter les morts ou pour transformer et multiplier prodigieuse-

(1) WILPERT, *Die römischen Mosaiken*, t. I, p. 3-23.

(2) WILPERT, *Malereien*, t. I, p. 221 : fresque de la catacombe de Domitille, cubiculum III, datant d'environ 200-250, dont l'original est perdu mais dont Avanzini a conservé une copie (*Jo.* ix, 1 ss.) ; *ibid.*, p. 221 : fresque de la catacombe de Pierre et de Marcellin, cubiculum LIV, attouchement avec toute la main droite (*Mc.* viii, 22-25). Cfr WILPERT, *Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakomben der hhl. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Br., 1891, planches I-IV.

(3) WILPERT, *Malereien*, t. I, p. 218 ; t. I, p. 223 : guérison du possédé, planche 246 (*Lc.* viii, 46).

(4) Cubiculum LIII. Voir WILPERT, *Malereien*, t. I, p. 218 ; t. II, planche 68, 2.

ment les choses matérielles, tels le vin aux noces de Cana, les pains et les poissons au désert (1).

Rien n'indique que cette verge fut un emprunt aux milieux païens. C'est plutôt la verge biblique, la *virga virtutis* de Moïse et du Psalmiste, fréquemment mentionnée dans les Saintes Écritures et figurée dès avant la fin du deuxième siècle dans les scènes bibliques de l'Ancien Testament (2). Au reste les peintures chrétiennes ne se rapprochent en rien des bas-reliefs offerts en ex-voto dans les temples d'Asclépios, mais elles se rapportent avec une fidélité parfaite aux données littéraires des Évangiles (3). Quant aux fresques postérieures au quatrième siècle, elles reprennent uniquement le geste d'allocution, sauf dans les guérisons des aveugles où figure régulièrement l'attouchement des yeux (4). L'imposition des mains proprement dite devient un rite réservé aux bénédictions. A ce titre, elle est attestée dans la bénédiction des fils de Jacob (5), ainsi que dans la bénédiction de ce patriarche par Isaac et par l'Ange de Jahweh (6).

Les mêmes conclusions se dégagent de l'examen des sarcophages chrétiens. Le sarcophage du cimetière de Lucine et celui d'Arles ne connaissent que le geste d'attouchement ; seul le sarcophage du Vatican présente l'imposition des mains (7). Signalons cependant le sarcophage d'Adelphia qui groupe dans une belle synthèse tous les gestes adoptés par le Seigneur et l'Église ancienne : l'attouchement dans la guérison de l'aveugle-né ; l'imposition des mains dans la guérison de l'hémorroïsse, l'extension des deux mains dans la multiplication des pains, l'élé-

(1) WILPERT, *Malereien*, t. I, p. 44. Les représentations des guérisons de l'hémorroïsse et de l'aveugle confirment l'usage du bâton thaumaturgique : Jésus en effet le tient entre les mains, mais ne s'en sert pas. Cfr WILPERT, *ibid.*, t. II, planches 68, 3 ; 98 et 130.

(2) WILPERT, *ibid.*, t. I, p. 44.

(3) C. M. KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 2^e éd., Paderborn, 1913, p. 351-358.

(4) WILPERT, *Die römischen Mosaiken*, t. II, p. 812. Cependant Jésus se contente de temps à autre du rite d'allocution.

(5) WILPERT, *Die römischen Mosaiken*, t. I, p. 445.

(6) *Ibid.*, t. I, p. 434 ; t. II, p. 705 ; t. II, p. 607.

(7) FEHRENBACH, *art. cit.*, c. 747. Voir BOSIO-ARINGHI, *Roma subterranea*, 1651, l. III, c. 13. — MAMACHI, *Origines et antiquitates christianae*, 1749-52, p. 281, n. 4, pl. VII.

vation de l'index et du médius dans le rite de bénédiction, l'application de la baguette thaumaturgique dans la résurrection de Lazare (1), bref, les divers éléments dont les peintres et les sculpteurs se sont servis pour figurer les miracles accomplis par le Christ, depuis le rite juif traditionnel de la bénédiction jusqu'aux gestes plus profanes d'allocution et de commandement. Mais à la différence des documents littéraires, les diverses attestations monumentales ne nous renseignent guère sur les prodiges opérés par les apôtres et par les saints thaumaturges de l'Eglise ancienne.

ARTICLE DEUXIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS ET L'ONCTION DES MALADES

1. — Vers le milieu du troisième siècle nous assistons à une intéressante revivescence de l'imposition des mains. Le geste, jusqu'alors exclusivement rite de guérison corporelle, est rapproché de la prière mentionnée par l'épître de saint Jacques et il est incorporé dans les cérémonies de l'extrême-onction (2).

On a cité comme témoins les plus anciens de cette transformation deux auteurs alexandrins : Origène et saint Athanase. Le premier substituerait l'imposition des mains à la prière dans le texte même de la lettre de saint Jacques, et il insinuerait pour autant la voie par laquelle l'évolution s'est accomplie. Comme le contexte est très imprécis, il nous paraît plus vraisemblable qu'Origène ne fait pas allusion à un rite de guérison, mais qu'il adapte librement à la pénitence, en lui donnant un sens figuré, le passage néo-testamentaire concernant l'extrême-onction (3).

(1) FEHRENBACH, *art. cit.*, c. 756-757.

(2) ORIGÈNE, *In Leviticum, Homilia* II, 4 ; PG, XII, 418-419. — ATHANASE, *Epistola encyclica*, 5 ; PG, XXV, 233. — *Can. Hipp.*, éd. H. ACHÉLIS, c. 199 ss. ; éd. RIEDEL-LECLERQ, c. 168 ss. — AMBROISE, *De poenit.*, I, 36 ; PL, XVI, 477. — INNOCENT I, *Epistola ad Decentium Eugubinum*, xxv, 8 ; PL, XX, 560. — POSSIDIUS, *Vita S. Augustini* xxvii, PL, XXXII, 56.

(3) ORIGÈNE, *loc. cit.* : « Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum, et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, et eum non

A cette interprétation, on ne peut objecter qu'à cette époque l'Orient ne se servait pas encore de l'onction dans la réconciliation des pénitents, ni que le texte de l'apôtre ainsi compris contient une tautologie, sinon une contradiction (1). Le passage d'Origène n'est qu'un développement métaphorique qui n'implique pas l'usage de l'onction, et la confusion qu'on lui reproche, résulte naturellement de l'adaptation forcée du texte apostolique à un rite qui originellement lui est totalement étranger.

Saint Athanase célèbre, dans sa lettre encyclique à tous les évêques (a. 341), la fermeté des croyants restés fidèles à l'orthodoxie. Privés de prêtres catholiques par les intrigues de Grégoire, exposés à mourir sans baptême et à souffrir les maladies sans le secours des « surveillants », ils ont préféré les souffrances aux remèdes hérétiques, ils ont aimé mieux être délaissés et mourir sans baptême que de recourir au ministère des Ariens (2). Comme plusieurs de ces croyants n'avaient pas encore reçu le baptême, on pourrait croire qu'il s'agissait en l'occurrence des sacrements de l'initiation, d'autant plus que la collation du baptême est rappelée à deux reprises dans le passage en discussion. Toutefois, cette interprétation est incompatible avec la mention explicite d'un remède formellement des-

erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam, secundum eum qui ait : dixi, pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei. In quo impletur et illud quod apostolus Iacobus dicit : si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, remittetur ei. » Voir A. MALVY, *Extrême-onction et imposition des mains* (*Recherches de science religieuse*, 1917, t. VII, p. 519 ss.)— P. GALTIER, *Imposition des mains* (DTC 1922, t. VII, c. 1329-1331).

(1) J. BORD, *L'extrême-onction*, Bruges, 1923, p. 87-88

(2) *L.c. supra* p. 41, n. 2: "Ὅλως μὲν γὰρ ἐν τῷ πρὸ τούτου διωγμῷ κἀν φεύγων προσήχето, καὶ κρυπτόμενος ἐβαπτίζετο· ἄρτι δὲ..... ὁ θανμαστός Ἰρηγόριος νῦν τοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις προσευχομένους διαβάλλει τῷ ἡγεμόνι, καὶ τοὺς λειτουργοὺς μετὰ πάσης ὕβρεως παρατηρεῖται, ὥς ἐκ τῆς τοσαύτης βίας πολλοὺς μὲν ἀβαπτίστους κινδυνεύειν πολλοὺς δὲ χωρὶς τῶν ἐπισκεπτομένων νοσεῖν καὶ ὀδύρεσθαι, πικροτέρην τῆς νόσου τὴν τοιαύτην συμφορὰν ἡγουμένους. Τῶν γὰρ λειτουργῶν τῆς ἐκκλησίας διωκομένων, οἱ λαοὶ, καταγινώσκοντες τῆς ἀσεβείας τῶν αἰρετικῶν Ἀρειανῶν, αἰροῦνται μᾶλλον οὕτω νοσεῖν καὶ κινδυνεύειν ἢ χεῖρα τῶν Ἀρειανῶν ἔλθειν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν.

tiné à soulager les malades, remède dont les effets ne s'identifient guère avec ceux du baptême ou de la confirmation mais se retrouvent parmi les grâces attribuées par l'Église ancienne à l'extrême-onction. Au reste, un document vraisemblablement contemporain de saint Athanase, les *Canons d'Hippolyte*, confirmera bientôt l'allusion faite par l'évêque d'Alexandrie à l'imposition des mains (1).

Parmi plusieurs règles relativement obscures concernant les soins que la communauté chrétienne prendra de ses membres malades, cette collection prévoit qu'un diacre sera chargé de l'office de signaler les infirmes à l'évêque. Celui-ci se rendra auprès des malades, et sa visite, surtout si elle est accompagnée de prières, *leur sera d'un très grand profit*. A ce propos, les Canons rappellent l'efficacité merveilleuse inhérente à l'ombre de Pierre, et de ce chef ils semblent donner à la visite épiscopale le caractère d'une intervention charismatique (2). L'imposition des mains

(1) On ne peut perdre de vue qu'il existe deux éditions différentes des *Canons d'Hippolyte*, sans compter les premières publications fragmentaires de Vansleb (1677) et de Ludolf (1691). La première édition est celle de B. Haneberg et H. Achelis : elle fut reprise par L. Duchesne et elle s'appuie sur deux manuscrits dont l'un, le Vaticanus, est de l'année 1372, tandis que le deuxième est un manuscrit Barberini de 1350. — La deuxième édition, faite par Riedel, se base sur deux manuscrits nouveaux plus anciens (1215 et 1332), contenant l'un et l'autre le « Nomocanon » de Michel de Damiette. Cette édition est réimprimée dans le MEL (t. I, 2, p. L-LVIII). — Quant aux rapports de parenté qui existent entre les différentes ordonnances ecclésiastiques anciennes, voir H. DE JONGH, *Le Testament de N.-S. et les écrits apparentés* (RHE, 1902, t. III, p. 615-643). — H. LECLERCQ (MEL, t. I, 2, p. LXVIII-LXXIII). — E. SCHWARTZ, *Ueber die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen* (*Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft*), Strasbourg, 1910. — A. J. MACLEAN, *The Ancient Church-orders*, Cambridge, 1910. — W. H. FRERE (*Journal of Theological Studies*, 1915, p. 323 ss.). — H. CONNOLLY, *The So-called Egyptian Church-order and Derived Documents* (*Texts and Studies*, t. VIII, fasc. 4), Cambridge, 1916. — A. D'ALÈS, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne* (*Recherches de science religieuse*, 1918, t. IX, p. 132-139). Cfr Appendice I.

(2) Voir surtout *Canon. Hipp.*, xxiv, can. 168, éd. RIEDEL-LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LV : « Sit diaconus, qui episcopum comitetur omni tempore illicque indicet singulos infirmos » ; can. 169 : « Magna enim res est infirmo a principe sacerdotum visitari ; reconvalescit a morbo quando episcopus ad eum venit, imprimis si super eo orat ; quia umbra Petri sanavit infirmum » ; can. 170 : « Quando vero iam advenit mortis hora,

n'est pas mentionnée, mais elle est insinuée par l'insistance à mettre en relief les prières de l'évêque. Peut-être *les Canons d'Hippolyte* font-ils allusion à une de ces tournées épiscopales, dont Possidius a conservé le souvenir lorsqu'il raconte comment saint Augustin avait l'habitude de se rendre auprès des malades, de prier en leur présence et de leur imposer les mains (1).

Cependant, malgré l'importance de ces diverses attestations on pourrait être tenté d'interpréter l'imposition des mains qu'elles rapportent comme un simple rite de bénédiction, se rapprochant par exemple des prières pour les malades que le rituel romain, même dans sa dernière édition, a religieusement conservées (2). Ces doutes s'évanouissent dès que l'on replace les affirmations précédentes dans l'ensemble de la tradition postérieure, et en particulier dans le cadre des rituels anciens. Au quatrième siècle un texte de saint Ambroise écarte toute imprécision (3). Dans la suite, l'imposition des mains réapparaît parmi les rites de l'extrême-onction dans la fameuse lettre d'Innocent I à Décentius de Gubbio, puis dans les sacramentaires ambrosiens et dans les rituels copte et arménien (4). Il semble

infirmi non exponantur ut in « coemeterio » dormiant, sed apud pauperes » ; can. 171 : « Qui autem propriam domum habet dum infirmatur non transferatur in domum Dei, sed oret tantummodo, tunc redeat in domum suam » ; can. 172 : « Procurator ille est, cui cura infirmorum committitur. Episcopus autem nutriat illos et singula usque ad vasa fictilia, quibus opus est infirmis, procuratori tradat. » — *Ibid.*, xxi, can. 160 : « Ceterum quod ad infirmos pertinet, medicina ipsis in eo posita est, ut frequentent ecclesiam, ut fruantur oratione, excepto eo, qui morbo periculoso laborat ; talis a *κλήρω* quotidie visitetur, qui certiores reddunt eum. » Voir A. MAHY, *L'onction des malades dans les Canons d'Hippolyte et les documents apparentés* (RSR, 1919, t. IX, p. 222 ss.).

(1) *Loc. cit.* : « Si forte ab aegrotantibus ad hoc peteretur ut pro eis in praesenti Dominum rogaret, eisque manus imponeret, sine mora pergeret. »

(2) *Rituale Romanum, editio typica*, 1913, éd. H. DESSAIN, Malines 1914, p. 79*-80* : « ... deinde extendens dexteram versus caput aegroti dicat ».

(3) *Loc. cit.*, *supra*, p. 41, n. 2 : « Cur ergo manus imponitis et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit aegrotus ? »

(4) *Supra* p. 41, n. 2 : « Caeterum si episcopus aut potest aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate, sine cunctatione potest, cuius est ipsum chrisma conficere. » — M. MAGISTRETTI, *Manuale ambrosianum e codice saeculi XI*, Milan, 1904-1905, t. I, p. 79, 94

même qu'à une certaine époque la cérémonie ait été universellement répandue, car, sans compter les témoignages déjà rapportés, les rites mozarabes et byzantin, voire le rituel romain, ont conservé les traces d'une ancienne bénédiction (1). Le *Liber Ordinum*, publié par Dom Férotin, insère la finale de saint Marc parmi les prières de l'extrême onction, tandis que le rituel romain mentionne explicitement l'imposition des mains dans la formule d'exorcisme que le prêtre récite avant l'administration du sacrement. Enfin dans le rit byzantin ou gréco-russe, l'insistance à proscrire l'imposition des mains et à lui substituer l'imposition de l'évangélaire est à sa manière une attestation implicite de l'usage ancien (2).

L'imposition des mains paraît donc avoir été, à un certain moment, d'un usage presque général : mais elle ne s'est guère maintenue. Originaires, d'après les plus anciens témoignages, de l'église d'Alexandrie, conservée dans les rites arménien, copte, et ambrosien, elle paraît s'être introduite surtout dans les églises qui ont subi une plus grande emprise orientale, comme les églises de Milan et de l'Espagne visigothique. D'ailleurs, elle est restée

147. Les sacramentaires ambrosiens du XII^e et du XIII^e siècle font mention du rite ; ceux d'aujourd'hui intitulent les cérémonies de l'extrême-onction *impositio manuum* et ils contiennent la rubrique suivante : « Oratio quam super aegrotum parochus stans manumque dexteram illi imponens dicit... quod idem faciunt reliqui sacerdotes qui ad-sunt. » — H. DENZIGER, *Ritus Orientalium*, Wurzburg, 1863-1864, t. II, p. 497 : « Stent sacerdotes tres ad dexteram et tres ad sinistram eius. Sacerdos magnus imponat evangelium super caput infirmi, sex imponant manus suas super eum. »

(1) *Liber ordinum, en usage dans l'Église Wisigothe et Mozarabe d'Espagne du V^e au IX^e siècle*, éd. Dom M. FÉROTIN (*Monumenta Ecclesiae Liturgica*, éd. F. CABROL et H. LECLERCQ, t. V), Paris, 1904, p. 73 : « Ingrediens sacerdos ad infirmum facit ei signum crucis in capite de oleo benedicto... » Suivent les formules des onctions et trois antienne, dont la deuxième reprend la finale de saint Marc : « Et super infirmos imponite manus vestras et bene habebunt ». — GOAR, *Rituale Graecorum*, Paris, 1647 (Venise, 1730), p. 427 : les anciens euchologues mentionnaient l'imposition des mains. — *Rituale Romanum*, éd. cit. : bénédiction précédant les onctions : « In nomine + Patris, et + Filii, et + Spiritus Sancti, extingatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum et per invocationem omnium sanctorum. »

(2) A. V. MALTZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. 541-42.

dans tous les rituels une cérémonie adventice et, dans les sacramentaires romain et byzantin, elle a été plus tard définitivement abandonnée.

2. — Il est important de suivre la pénétration successive de l'imposition des mains dans les cérémonies de l'extrême-onction ; il ne l'est pas moins de constater comment, par un processus en sens contraire, une onction non sacramentelle a souvent remplacé le rite de bénédiction dans les guérisons miraculeuses proprement dites.

Clément d'Alexandrie, dans ses *Excerpta*, atteste le premier l'usage de l'onction, en l'associant à l'eau bénite et aux pains d'eulogie (1). Des témoignages, beaucoup plus tardifs il est vrai mais également de provenance égyptienne, confirment ces allusions. Les moines d'Égypte par exemple, Pacôme, Benjamin de Nitrie, Macaire d'Alexandrie et Macaire d'Égypte, Ammon, Jean de Lycopolis, se servaient couramment de l'huile bénite (2). Ailleurs les mêmes habitudes sont attribuées aux solitaires de l'Asie et de la Syrie, à saint Hilarion, à saint Siméon Stylite, à saint Aphraate (3). On sait d'ailleurs que les fidèles eux-mê-

(1) F. E. BRIGHTMAN, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis* (JTS, 1900, t. I, p. 261 ss.). — A. J. MACLEAN, *Unction* (ERE, 1921, t. XII, p. 509-516.) — A. FRANZ, *Die Kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 335-61. — Voir TERTULLIEN, *Ad scapulam*, IV ; PL, I, 703. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, LXXXII ; PG, IX, 696.

(2) *Vita S. Pachomii*, xxxvi ; PL, LXXIII, 254. — PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, 13, 20, 43, 53 ; PG, XXXIV, 1034, 1059, 1113, 1154 ; éd. BUTLER, p. 35, 55 (Benjamin de Nitrie, Macaire d'Alexandrie, Jean de Lycopolis, Ammon). — SOZOMÈNE, *Historia ecclesiastica*, VI, 20, 29 ; PG, LXVII, 1342 B, 1375 B. — RUFIN, *Historia ecclesiastica*, II, 4 ; PL, XXI, 511-12. — Voir aussi l'usage de l'eau et de l'huile : *Historia Laus.*, 19, 20 ; PG, XXXIV 1049, 1060 (Macaire d'Égypte et Macaire d'Alexandrie). — AMMON, *Epistola de sanctis Pachomio et Theodoro* (*Acta SS. Maii*, 3, c. xxii, Anvers, 1680, 63*-71*). — Comparez pour l'usage de l'huile : *Vitae Patrum* VIII, 13 (Benjamin) ; VIII, 53 (Ammon) ; VIII, 20 (Macaire) ; IX, 8 (Aphraate) ; PL, LXXIII, 1104, 1164, 1117 ; LXXIV, 54 B. — *Heraclidis Paradisus*, II ; PL, LXXIV, 262.

(3) JÉRÔME, *Vita S. Hilarionis*, xxxii ; PL, XXIII, 46. — THÉODORET, *Historia religiosa*, VIII et xxvi ; PG, LXXXII, 1375, 1479 (saint Aphraate et saint Siméon Stylite). — Voir l'usage de l'eau et de l'huile : THÉODORET, *Historia religiosa*, VIII et XIII (saint Aphraate

mes faisaient usage de l'huile sanctifiée, et non seulement de l'huile des moines, mais encore de l'huile consommée dans les lampes des sanctuaires ou dans les lampes qui brûlaient sur les tombeaux des martyrs. Cette dernière coutume est signalée par saint Jean Chrysostome, et réapparaît plus tard fréquemment dans la Gaule chrétienne (1). On expédiait de la Libye dans des fioles l'huile de saint Ménas, et l'on vantait dans l'Occident les huiles de saint Étienne, de saint Victor, de saint Martin, de saint Marcellin d'Embrun, de saint Marcel de Die.

Mais une violente réaction se dessina bientôt, surtout contre l'huile distribuée par les moines. Encouragés par quelques solitaires (2), certains évêques entreprirent la lutte avec succès, tels en Orient Isaac d'Antioche, le Pseudo-Basile, et Rabulas d'Édesse, tandis qu'Agobard de Lyon mena l'opposition dans la Gaule (3). Par contre l'huile bénite par les évêques suivant les prescriptions liturgiques, resta beaucoup plus longtemps tolérée. Les vies de saint Martin, de saint Césaire d'Arles, de saint Germain

et Macedonius); PG, LXXXII, 1375, 1406; *Historia ecclesiastica*, v, 21; PG, LXXXII, 1246 (Marcel d'Apamée). — ÉPIPHANE, *Haeres.*, xxx, 10, 12 (Joseph le Juif), éd. K. HOLL (CSEG. 1915-1922), t. I, p. 345, 348; PG, XLI, 422, 427.

(1) JEAN CHRYSOSTOME, *In Matt.* xxxii, 6; PG, LVII, 384. — DENZIGER, *Ritus*, t. II, p. 484: rit copte. — GOAR, *Rituale*, Paris, 1647, p. 436: rit byzantin. — AUGUSTIN, *De civitate Dei*, xxii, 8, 18; PL, XLI, 767. — PAULIN DE NOLE, *Carm.* xxi, 590; PL, LXI, 594. — ENNODIUS, *Epistolarum lib.* VIII, 14; *Eucharisticum*, éd. G. HARTEL (SECL, 1882), p. 216, 397 (huile de saint Victor). — GRÉGOIRE DE TOURS, *De virtutibus S. Marlini*, iv, 36 (MGH, SRM, I, 2, p. 658); I, 2 (p. 588); II, 32 (p. 621); III, 24 (p. 638); *In gloria confessorum*, c. 68 (S. Marcellin d'Embrun, *ibid.*, p. 788); c. 69 (S. Marcel de Die, p. 788).

(2) Voir chez Cassien (*Institut*, v, 20; PL, XLIX, 247; éd. PETSCHENIG (CSEL, 1888), p. 104) l'opposition du moine Machetes: « Aliter eos nullatenus evadere possem, nisi a me summa vi et obtestatione extorquissent ut oblato ab eis vasculo manum meam, impresso crucis signaculo, supponerem. »

(3) AGOBARD DE LYON († 840), *Epist. ad Bartholomaeum de quorundam illusionem signorum*, xii; PL, CIV, 184. — ISAAC D'ANTIOCHE († ca 460), chez BICKELL, *Ausgewählte Gedichte der syr. Kirchenväter*, Kempten, 1872, p. 152-154. — RABULAS D'ÉDESSE († 435), *ibid.*, p. 227. — *Les canons du Pseudo-Basile*, c. 34, éd. RIEDEL, *op. cit.*, p. 251. — Ces références sont empruntées à FRANZ, *op. cit. supra*, p. 46, n. 1.

de Paris, nous en offrent quelques exemples remarquables, et Innocent I, dans sa lettre à Décentius de Gubbio, approuve un usage similaire, probablement répandu à travers toute la chrétienté (1). L'importance de l'huile de guérison fut si grande que les anciennes ordonnances ecclésiastiques en ont prévu la solennelle bénédiction (2). Associée tantôt aux pains bénits, tantôt à l'eau bénite, elle réussit à écarter presque complètement l'imposition des mains, ou tout au moins à s'y juxtaposer, comme cérémonie principale, dans le rite de guérison (3).

ARTICLE TROISIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES EXORCISMES ET LES RITES DU CATÉCHUMÉNAT

1. — A la faveur des étroites relations qui ont existé dans l'Eglise ancienne entre les exorcismes et les guérisons miraculeuses, les procédés de guérison et ceux de l'exorcisme se sont mutuelle-

(1) INNOCENT I, *Epist.* xxv, 8 ; PL, XX, 560. — CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo S. Aug.*, 265 ; PL, XXXIX, 2238.

(2) *Didachè*, x, 7. — *Sacramentaire de Sérapion*, xvii (v) : oratio pro oleis et aquis oblatis ; éd. FUNK, t. II, p. 179 ss. ; xxix (xvii) : oratio in oleum aegrotorum vel in panem vel in aquam ; *ibid.*, p. 191 ss. — C. A., VIII, 29, 1-3 ; *ibid.*, t. I, p. 532. — *Testamentum Domini nostri J. C.*, I, 24. — *Trad. Hipp.*, I, 22-23 ; éd. HAULER-LECLERCQ., MEL, I, 2, p. LXXV ; éd. FUNK (version éthiopienne), t. II, p. 100 ss. ; éd. HENNECKE, *Neutest. Apokr.*, p. 576. — Il faut remarquer que le *Sacramentaire de Sérapion* contient deux prières de bénédiction, dont la deuxième, présentée en dehors de tout rapport avec la célébration eucharistique, vise surtout l'obtention d'effets spirituels. Le *Testament de Notre-Seigneur* bloque, comme de coutume, les diverses traditions, à savoir les *Constitutions* et la deuxième prière du *sacramentaire de Sérapion*. Enfin, tandis que la *Tradition apostolique* rattache la bénédiction de l'huile à l'anaphore eucharistique, le sacramentaire égyptien et le Testament l'ont retardée et située entre la communion des fidèles et l'imposition des mains finale.

(3) *Historia Lausiaca*, 12, éd. BUTLER, p. 35 ss. — CASSIEN, *Institutiones*, v, 20 ; *loc. sup. cit.*, p. 47, n. 2. — SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, vi, 29 ; PG, LXVII, 1375 : Ἐπαρῇ μόνῃ χειρός. — THÉODORE, *Historia religiosa*, XXVI ; PG, LXXXII, 1474-76.

ment influencés, et l'imposition des mains a été adoptée par l'Église dans la délivrance des possédés (1). Déjà Tertullien, saint Cyprien, Origène et saint Ambroise font allusion à la nouvelle cérémonie, quand ils nous décrivent comment les démons tremblent et se démènent sous la main des exorcistes chrétiens (2). Le rite se répandit facilement : il apparaît dans les légendes apostoliques et plus tard dans les actes des martyrs (3) ; les homélies clémentines le signalent à deux reprises et le distinguent à peine du rite de guérison (4) ; enfin l'Église l'adopta comme fonction liturgique lorsqu'elle réglementa le ministère des exorcistes et institua les cérémonies du catéchuménat.

A partir de la première ordonnance ecclésiastique (5), l'exorcisme des catéchumènes est minutieusement déterminé. Tous les

(1) F. J. DÖLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, t. III, fasc. 1-2), Paderborn, 1909.

(2) TERTULLIEN, *Apologeticus*, xxv, PL, I, 415 : « Ita de contactu deque afflatu nostro... excedunt invitae daemones. » — CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, xv, éd. HARTEL (CSEL, LI, 1), p. 361 ss. ; PL, IV, 555 : « O si audire eos (daemones) velis et videre, quando adiurantur a nobis, torquentur spiritalibus flagris et verborum tormentis de obsessis corporibus eliciuntur, quando ciulantes et gementes voce humana et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum iudicium confitentur. Veni et cognosce vera esse quae dicimus... Videbis nos rogari ab eis quos tu rogas, timeri ab eis quos tu adoras ; videbis sub manu nostra stare vinctos et tremere captivos quos tu suspicis et veneraris ut dominos. » — ORIGÈNE, *In librum Iesu Nave*, hom. xxiv, 1, éd. W. A. BAEHRENS (CSEG, 1921), p. 44 ; PG, XII, 940 : « Et gravis effecta est super eos manus Effrem. — Quomodo autem gravis efficitur manus Effrem super Amorraeos ? vel exorcistarum... manus impositione vehementius imposita gravari dicitur super immundos spiritus manus Effrem. » — AMBROISE, *Epist.* xxii, 21 et 22 ; PL, XVI, 1025 ss. : « Audivimus hodie dicentes eos, quibus manus imponebatur. quid illud, quod ita exagitari eos videmus, quibus manus imponitur. »

(3) *Passio Procopii*, 1, éd. RUINART : « Ibi (Scythopoli) ecclesiae tria ministeria (Procopius) praebebat... tertium adversus daemones manus impositione consummans. » Cfr BEHM, *op. cit.*, p. 65.

(4) *Homil. Clement.*, III, 73, éd. DE LAGARDE, p. 56 ; MEL, t. I, 2, n° 4718 : « Ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε... καθ' ἡμέραν χειροθετεῖσθε. »

(5) *Trad. Hipp.*, xiv, 1, éd. FUNK, t. II, p. 108 : « Si doctor post orationem catechumenis manum imponit, oret eosque dimittat ; sive doctor ecclesiasticus sit sive laicus, sic faciat » ; *ibid.*, xv, 2, t. II, p. 108 : « Inde ex eo tempore quo separentur (catechumeni), cotidie manus eis imponatur, dum exorcizantur. »

jours, après que le scrutin aura désigné les candidats au baptême, l'exorciste imposera la main aux élus, et la version copte ajoute que cette imposition des mains s'accomplira en guise d'exorcisme répété. Puis, ces diverses probations achevées, l'évêque lui-même procédera, le Samedi Saint, à un exorcisme final, dans lequel les mauvais esprits seront définitivement conjurés (1). Les mêmes prescriptions sont contenues dans les *Canons d'Hippolyte* et dans le *Testament de Notre Seigneur* ; elles sont rappelées, au moins en ce qui concerne l'imposition des mains journalière, dans les *Homélies Clémentines* et les *Statuts anciens de l'Église* (2).

Établie par les premières ordonnances ecclésiastiques, l'imposition des mains s'est introduite au troisième siècle dans le rit des différentes églises locales. Eusèbe de Césarée, en décrivant le baptême de Constantin, atteste l'existence de l'exorcisme parmi les cérémonies baptismales de l'Orient (). Pour l'Occident les livres liturgiques de l'église de Rome prescrivent l'imposition des mains, et le rituel auquel font allusion Tertullien et les évêques africains est sur ce point conforme aux usages du siège romain (4). Autour de Rome, dans la province ecclésiastique de

(1) *Trad. Hipp.*, xv, 8 : « Sabbato autem cum baptismum accepturi una congregati fuerint iuxta sententiam episcopi, omnes iubeantur orare et genua flectere. 9 : Et manum eis imponens omnes spiritus alienos exorcizet, ut ab eis discedant neque ex hac hora ad eos revertantur. »

(2) *Can. Hippol.*, xviii, 98 ; MEL, t. I, 2, p. LIII : « Doctor debet manum imponere catechumenis priusquam dimittat illos » ; xix, 108, p. LIII : « Die autem sabbati, episcopus convocet eos... et manus super, eos expandat orans. » — *Homil. Clem.*, loc. cit. supra, p. 49, n. 4. — *Test. D. N.*, II, 6, 7, 20, éd. RAHMANI, p. 121, 141. — *Statuta ecclesiae antiquae*, 62 ; PL, LVI, 885 : « Omni die exorcistae energumenis manus imponant. »

(3) EUSÈBE, *Vita Constantini*, iv, 61, éd. A. HEIKEL (CSEG, 1902), t. 1, p. 142 ; PG, XX, 1213 : « Ὡς οὖν εἰς ἐννοίαν ἦκει τῆς τοῦ βίου τελειότητος, καθάρσεως τοῦτον εἶναι καιρὸν τῶν πρότε αὐτῷ πεπλημμελημένων διανοεῖτο, ὅσα οἷα θνητῷ διαμαρτεῖν ἐπῆλθε, ταῦτ' ἀπορρῶσθαι τῆς ψυχῆς λόγων ἀπορρήτων δυνάμει σωτηρίῳ τε λουτρῷ πιστεύσας. Τοῦτό τοι διανοηθεῖς, γονυκλινῆς ἐπ' ἐδάφους ἱκέτης ἐγένετο τοῦ Θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἤξιοῦτο. »

(4) *Pontificale romanum*, ordination des exorcistes : « Accipe potestatem imponendi manus super energumenos. » — *Decretum Gratiani*, de consecratione, d. v, c. 9 : « Energumeni omnibus diebus exorcizentur ; item ex concilio Cartaginensi IV : omni die exorcistae energumenis manus imponant, energumeni vero pavimenta domorum Dei verrant ; Quibus assidentibus in domo Dei victus cottidianus per exorcistas op-

Milan, saint Ambroise est un témoin aussi sûr qu'autorisé, et quelques années plus tard saint Pierre Chrysologue, le premier métropolitain de Ravenne, confirme ce témoignage en insistant à plusieurs reprises, sur le sens et les origines de la cérémonie (1). En Espagne, la mention la plus ancienne remonte au concile d'Elvire (306), dont la prescription fut presque aussitôt renouvelée à Arles en 314 (2). Puis les attestations abondent dans la

portuno tempore ministretur. » — TERTULLIEN, *De corona*, III ; PL, II, 97 : « Ut a baptisate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquando prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitamur... » — *Sententiae episcoporum* (a. 256), 1 ; MEL, t. I, 1, n° 2345 : « Cecilius a Bilta dixit :... (apud haereticos) omnia per mendacium geruntur, ubi exorcizant daemones... » ; 8, *ibid.*, n° 2347 : « Crescens a Circa dixit : ... censeo omnes haereticos et schismaticos qui ad catholicam Ecclesiam voluerint venire non ante ingredi nisi exorcisati et baptizati prius fuerint... » ; 37, *ibid.*, n° 2353 : « Vicentius a Thibari dixit : haereticos scimus illos esse peiores quam ethnicos. Si conversi ad Dominum venire voluerint, habent utique regulam veritatis, quam Dominus praecepto divino mandavit dicens : « ite, in nomine meo manum imponite, daemonia expellite », et alio loco : « ite et docete gentes, tingentes eas in nomine patris et filii et spiritus sancti ». Ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem tunc possunt ad Christi pollicitationem pervenire. »

(1) AMBROISE, *Epist.* XXII, 2 ; PL, XVI, 1020 ; *ibid.*, 21-23 ; PL, XVI, 1025 s. : « Audivimus hodie dicentes eos, quibus manus imponebatur... quid illud, quod ita exagitari eos videmus, quibus manus imponitur. » — PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo* LII ; PL, LII, 346 s. : « Hinc est quod veniens ex gentibus impositione manus et exorcismis ante a daemone purgatur » ; *Sermo* CV ; *ibid.*, 494 : « Vocavit, inquit, ad se illam (Lc. XIII, 10 ss.) et imposuit illi manus. Sic curare semper ecclesiam satis novit qui fieri christianus meruit, et quotidie fieri conspicit christianos. Namque ut incurvus peccatis erigatur gentilis in coelum prius a gentili per impositionem manuum nequam spiritus effugatur. Nam qui solo verbo fugarat daemones et infirmitates omnes sola sanaverat jussione, quare super hanc mulierem suas imponit manus ? quare circa istam curandi ordinem novat nisi qui iam tunc in una sanat omnes ; immo quia non ante suscipit ecclesia, nisi eam per impositionem manuum suarum purget a diabolo et faciat christianam ; et amplius faciendorum christianorum curam praesentis curae formet et instituat sacramento. »

(2) *Conc. Eliberitanum*, c. 31, éd. LAUCHERT, *op. cit.*, p. 19 : « Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos. » — *Conc. Arelatense primum*, c. 6, *ibid.*, p. 27 : « De his qui in

Gaule chrétienne. Saint Hilaire de Poitiers, les *Statuts de l'Eglise ancienne*, Sulpice Sévère rapportent successivement l'imposition des mains, et les plus anciens sacramentaires, — le *Vetus Missale Gallicanum*, le *Missale Gothico-Gallicanum*, et le *Missale Bobiense*, — commentent les brèves allusions des historiens (1).

Remarquons que le rite d'exorcisme, aussi bien que le rite de guérison précédemment étudié, était régulièrement accompagné d'une prière spéciale récitée par le ministre de la cérémonie : le récit d'Eusèbe sur le baptême de Constantin en fait foi, et nous aurons l'occasion de relever pour toutes les destinations particulières de l'imposition des mains cette présence constante d'une prière liturgique (2). Quant aux ministres de l'exorcisme, la première ordonnance ecclésiastique parle tantôt du catéchiste, aussi bien clerc que laïc, et tantôt de l'évêque ; les *Constitutions apostoliques* font encore allusion à un ministère charismatique, tandis que les documents de la deuxième ordonnance ecclésiastique établissent dans le rang du clergé l'ordre hiérarchique des exorcistes (3). Enfin, sur l'autorité de la version copte de la *Tradition apostolique*, il convient d'attribuer la valeur d'un exorcisme à l'imposition des mains, rite du catéchuménat. Cette interprétation est acceptée par les meilleurs historiens de l'initiation, tels que J. Mayer et F. J. Dölger, et, dans l'Eglise ancienne, elle fut à plusieurs reprises exposée par saint Pierre Chrysologue. Or ce que nous savons au sujet de la valeur des céré-

infirmirate credere volunt, placuit eis debere manum imponi. »

(1) SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, II, 4, 9 ; éd. HALM (CSEL, 1866), p. 185 ; PL, XX, 204 : « (Martinus) nec cunctatus, in medio ut erant campo, cunctos, imposita universis manu, catechumenos fecit » ; *De vita beati Martini*, XIII, ; éd. HALM, p. 123 ; PL, XX, 168. — HILAIRE, *Tractatus in psalmum* LXIV, 10 ; PL, IX, 419. — *Statuta Ecclesiae Antiqua*, loc. cit. supra, p. 50, n. 2. — *Missalia Gallicanum, Gothico-Gallicanum (Autun), Bobiense* (Vesontionense, Sacramentarium Gallicanum), éd. J. M. NEALE et G. H. FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church... together with Parallel Passages from the Roman, Ambrosian and Mozarabic Rites*, Burntisland, 1855-1858, t. II, p. 161 : ix, ad faciendum catechumenum ; x, incipit exorcismus ; t. I, p. 95 : xxxiv, ad christianum faciendum ; t. II, p. 265 : ad christianum faciendum ; p. 268 : ordo baptismi « incipit exorcismus hominis antequam baptizetur. » — Seul le *Missale Bobiense* mentionne l'existence d'un exorcisme précédant immédiatement la collation du baptême. Cfr aussi PL, t. LXXII, 348, 275, 500, 502.

(2) EUSÈBE, *Vita Constantini*, IV, 61 ; loc. cit. supra, p. 50, n. 3.

(3) C. A., VIII, 26 ; éd. FUNK, t. I, p. 528. Cfr Appendice II.

monies préparatoires du baptême confirme l'exactitude de cette ancienne opinion (1).

2. — La simplicité primitive du rite d'exorcisme ne s'est pas conservée. La cérémonie s'est développée, et, comme le geste de bénédiction et de guérison, elle s'est successivement approprié l'onction et la *s. hraxis* ou l'imposition du signe de la croix. Tertulien mentionne explicitement la *consignatio* et il célèbre en termes éloquents la vertu du signe de la rédemption (2). Plus tard cette efficacité est décrite en maints endroits dans les traditions hagiographiques, par exemple dans la vie de saint Antoine l'ermite ou encore dans celle de saint Grégoire de Néo-Césarée (3).

La même évolution se retrouve, encore mieux attestée, dans l'exorcisme du catéchuménat. Le signe de la croix y acquiert une telle importance que les romans apostoliques, — les actes de Thomas, le martyre de Matthieu, et la passion de saint Paul, — se contentent quelquefois de le rapporter à l'exclusion des autres cérémonies (4). Les vies de saint Hilarion et du bienheureux

(1) DÖLGER, *Der Exorcismus*, p. 77 ss. Voir J. MAYER, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868.

(2) TERTULLIEN, *Scorpiace*, I ; PL, II, 122 : « Nobis fides praesidium, si non et ipsa percussit diffidentia signandi statim et adiurandi et iniciendi bestiae calcem. »

(3) ATHANASE, *Vita Sancti Antonii*, XIII ; PG, XXVI, 864 : Ὑμεῖς οὖν σφραγίσατε ἑαυτοὺς, καὶ ἄπιτε θαρροῦντες καὶ τούτους (δαίμονας) ἄφετε παλῶν ἑαυτοῖς. Οἱ μὲν οὖν ἀπῆρχοντο τετειχισμένοι τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ ; LXXX ; *ibid.*, 953 : Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐπεκαλέσατο τὸν Χριστόν, ἐσφράγισέ τε τοὺς πάσχοντας τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ δεύτερον καὶ τρίτον. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *De vita Sancti Gregorii Thaumaturgi* ; PG, XLVI, 952 B, C : Ὁ δὲ τὴν σφραγίδα ἑαυτοῦ (le démon) προβαλλόμενος καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ ἀνακαλῶν ὄνομα... καὶ πάλιν αὐτῷ (Γρηγορίῳ) τὸ ἴσον ὄπλον ἢ σφραγὶς καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα.

(4) *Acta Thomae* (ca 200-250), XLIX, éd. BONNET, t. II, 2 (1903), p. 165 (MEL, I, 2, n° 4453) : Καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας εὐλόγησεν αὐτοὺς εἰπὼν ἔσται ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ αὐτοὶ εἶπον Ἀμήν. Ἐδεήθη δὲ αὐτοῦ ἡ γυνὴ λέγουσα : ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου, δός μοι τὴν σφραγίδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος. Τότε ἐποίησεν αὐτὴν ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτῇ τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. — *Martyrium Matthaei*, XXVII, éd. BONNET, t. II, 1 (1898), p. 256 : Ἀληθῶς πιστεύω τῷ ἀληθινῷ Θεῷ Χριστῷ Ἰησοῦ. Δέομαι, δότε μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφρα-

Porphyre sont des témoins non moins significatifs, et les homélies de l'Hippolyte syrien et de saint Éphrem s'attachent formellement à déterminer le sens de la consignation (1). Enfin, pour les églises occidentales, il y a lieu de signaler, en dehors de la lettre d'Innocent I à Décentius de Gubbio et d'une lettre du pape Gélase, les instructions catéchétiques de saint Augustin, de Nicétas de Rémésiana, et de saint Pierre Chrysologue (2).

3. — Le symbolisme des exorcismes du catéchuménat, déjà si expressif, fut encore complété par l'adoption du rite de l'onction. Les ordonnances ecclésiastiques en sont les premiers témoins (3) ; puis viennent les récits légendaires des *Actes de Thomas*, des *Recognitiones Clementinae*, et du *Martyre de Matthieu* (4). Tou-

γῖδα... Ὁ δὲ ἐπίσκοπος..., κατασφραγίσας αὐτὸν καὶ ἀλείψας ἐλαίῳ, καθῆκεν εἰς τὴν θάλασσαν εἰς ὄνομα π. καὶ υ. καὶ ἀ. πν., καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐνδύσασθαι ἱμάτια λαμπρὰ. — *Passio S. Pauli apostoli*, xix, éd. LIPSIVS, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891, t. I, p. 44 : « Imponentes mox manus et dantes signaculum sanctificationis perpetuae, sicque ieiunio usque ad vesperam percurrente, baptizati sunt in nomine domini nostri Iesu Christi. »

(1) MARC DIACRE, *Vita Porphyrii*, xxxi ; PG, LXV, 1126 : Πορευθέντες πρὸς τὸν μακάριον Πορφύριον προσέπεσον τοῖς ποσὶν αὐτοῦ, αἰτούμενοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα. Ὁ δὲ μακάριος σφραγίσας αὐτοὺς καὶ ποιήσας κατηχουμένους ἀπέλυσεν ἐν εἰρήνῃ. — JÉROME, *Vita S. Hilarionis*, xxv ; PL, XXIII, 41. — PSEUDO-HIPPOLYTE (syrien), *In Ezechielem* ix, 4-5 ; éd. PITRA, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. IV, p. 47, 316 ; éd. H. ACHÉLIS (CSEG, 1897), t. I, 2, p. 194 : cfr J. F. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, t. V, fasc. 3-4), Paderborn, 1911, p. 177, n. 2. — ÉPHREM, *Hymnes sur l'Épiphanie* ; cfr DÖLGER, *Sphragis*, loc. cit.

(2) INNOCENT I, *Epist. ad Decentium*, vi ; PL, XX, 558 : leçon douteuse. — GÉLASE, *Fragm. : Incipiunt dicta Gelasii papae* ; PL, LIX, 140. — AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, xx, xxvi ; PL, XL, 335, 344. — NICÉTAS DE RÉMÉSIA, *Fragmenta* 3, 4 ; PL, LII, 874, 876. — PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermones* LII, LXVIII ; PL, LII, 346-347, 396.

(3) *Trad. Hipp.*, xvi, 11, éd. FUNK, t II, p. 109 : « Et postquam his omnibus renuntiavit, ungit eum oleo exorcismi haec dicens : omnis spiritus a te recedat. » — *Can. Hipp.*, xix, 120 ; MEL, t. I, 2, p. LIII : « Ubi autem haec dixit, presbyter ungit eum oleo exorcismi super quo oraverat, ut recederet ab eo omnis spiritus malignus. »

(4) *Acta Thomae*, xxvi, cxxi, cxxxii, clvii : baptêmes du roi Gundaphoros et de son frère (onction), de Mygdonia (onction, immersion), de Syfor (onction, aspersion), de Wazanès (onction, immersion), éd. BON-

tefois, comme les romans apostoliques omettent de signaler l'onction postbaptismale et paraissent attribuer à l'onction des catéchumènes le don du Saint-Esprit, leurs témoignages deviennent forcément suspects. Ils expriment peut-être des influences gnostiques, certains milieux hérétiques ayant exagéré l'importance de cette onction aux dépens du baptême d'eau (1). Sans doute, en d'autres passages, les *Actes de Thomas* rétablissent l'ordre normal entre les divers rites de l'initiation mais attendu que ces dernières attestations ne sont que de brèves récapitulations, il serait peu sûr de préférer leurs allusions aux descriptions détaillées des baptêmes de Mygdonia, de Syfor, de Wazanès et du roi Gundaphoros (2). Quel que soit d'ailleurs le sens précis de l'onction rapportée par les *Actes de Thomas*, l'huile d'exorcisme réapparaît chez saint Cyrille de Jérusalem, et peut-être chez saint Éphrem, le Pseudo-Justin, et Firmicus Maternus (3).

En Occident, l'onction d'exorcisme figure dans l'ancien sacramentaire gallican de Bobbio et dans le *Liber Ordinum* de l'église visigothique ; elle est attestée dans les livres liturgiques romains, et fut définitivement adoptée par l'église de Rome dans le baptême des adultes et des enfants (4).

NET, t. II, 2, p. 141, 231, 239, 267. — *Martyrium Matthaei*, loc. cit., supra p. 53, n. 4. — *Clement. Recogn.*, III, 67 ; PG, I, 1311 : « Baptizabitur autem unusquisque vestrum in aquis perennibus, nomine trinae beatitudinis super se, peruncto primo oleo per orationem sanctificato ut ita demum per haec consecratus possit percipere de sanctis. »

(1) Voir H. J. LAWLOR, *Confirmation* (ERE, 1911, t. IV, p. 1-8).

(2) *Acta Thomae*, xxv, éd. BONNET, t. II, 2, p. 140 ; éd. HENNECKE, *Neutest. Apokryph.*, p. 265 : l'apôtre Thomas prie pour le roi Gundaphoros et son frère : « Und jetzt nimm um meines Bittens und Flehens willen den König und seinen Brüder an und vereinige sie mit deiner Herde, reinige sie durch dein Bad und salbe sie durch dein Oel rein von dem sie umgebenden Irrtum. »

(3) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catecheses mystagogicae*, II, 3 ; PG, XXXIII, 1080. — ÉPHEM, *Troisième hymne sur l'Épiphanie*, éd. LAMY, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, Malines, 1882, t. I, p. 28. — FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, xxiii, éd. C. HALM (CSEL, 1867), p. 112. — PSEUDO-JUSTIN, *Quaestiones et Responsiones, ad orthodoxos*, q. 137 ; PG, VI, 1389. — Voir DÖLGER, *Exorcismus* p. 138-39. Nous estimons cependant que Firmicus Maternus vise plutôt l'onction postbaptismale.

(4) *Concilium Matisconense* (a. 585), c. 3, éd. MAASSEN (MGH, *Concilia*, t. I), p. 166 : «... ut impositionem manus certis diebus adepti

Ainsi l'ultime préparation des catéchumènes au baptême se trouva définitivement réglée : l'imposition des mains continua à dominer la cérémonie, mais elle fut désormais encadrée de deux rites complémentaires, le signe de la croix et l'onction. Aux yeux de l'Église, les trois cérémonies étaient également efficaces contre les démons. On ne saurait en douter en ce qui concerne l'imposition des mains et le signe de la croix ; pour ce qui est de l'onction, toute hésitation disparaît devant l'appellation répétée « huile de l'exorcisme » introduite par les ordonnances ecclésiastiques, devant l'affirmation précise de Bède le Vénérable et les formules suggestives des anciens sacramentaires : formules que le baptême des adultes a conservées dans le rit romain (1).

4. — Il reste à expliquer comment l'imposition des mains fut destinée par l'Église à la délivrance des possédés.

Les évêques africains ont rapporté l'institution du rite aux paroles du Christ résumées dans la finale de l'évangile de saint Marc, tandis que saint Pierre Chrysologue l'a rapprochée de la guérison de la femme courbée racontée par saint Luc (2). Ces deux opinions ont le tort de considérer l'imposition des mains, rite d'exorcisme, comme remontant à l'âge apostolique. Inconnue au

et sacri olei liquore peruncti legitimi diei festivitate...» — *Missale Bobiense*, éd. FORBES, p. 269 : « Ungis eum de oleo sanctificato, dicens : ungo te de oleo sanctificato, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam. Tangis nares, et aures et pectus : operare creatura olei, operare, ut non lateat hic immundus spiritus nec in membris nec in medullis, nec in uno compagine membrorum, sed operetur in te virtus Christi, filii Dei altissimi et Spiritus Sancti per omnia saecula. » — *Liber ordinum*, éd. M. FÉROTIN, p. 44 : « Deinde tangit ei sacerdos de oleo benedictos os et aures tantum dicens : effeta, effeta, cum Spiritu Sancto in odorem suavitatis, effeta. Bene omnia fecit : et surdos fecit audire et mutos loqui. » — H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 78 (PL, LXXIV) : « Postea vero tangis ei pectus et inter scapulas de oleo exorcizato, et vocato nomine singulis dicis : abrenuntias satanae ? » — *Rituale Romanum*, baptême des enfants et des adultes.

(1) BÈDE, *In Marcum* vi, 13 ; PL, XCII, 188 : « Unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae Ecclesiae morem esse traditum ut energumeni vel alii quilibet aegroti ungantur oleo pontificali benedictione consecrato. » Voir *Rituel de S. Florian*, éd. A. FRANZ, *Das Rituale von S. Florian*, Fribourg-en-Br., 1904, p. 69, et le *Rituel Romain* : baptême des adultes.

(2) *Sententiae episcoporum*, 37. — PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo* cv. — Voir *supra*, p. 50, n. 4 et p. 51, n. 1.

monde gréco-romain (1), absente des Évangiles et des Actes (2), la cérémonie est une habitude introduite par l'Église, qui a librement adapté aux infirmités spirituelles le mode de guérison que son divin Maître lui avait légué. Cette conclusion est confirmée par l'analyse des anciennes ordonnances ecclésiastiques. En groupant dans une table (3) l'ensemble des prescriptions contenues dans les anciens documents liturgiques, on constate que toutes les versions de la *Tradition apostolique*, ainsi que les deux recensions des *Canons d'Hippolyte*, énumèrent parmi les dignitaires inférieurs des églises locales, à côté des lecteurs, des sous-diacres, des veuves et des vierges, une catégorie spéciale de ministres qu'on peut désigner comme « les guérisseurs ». Cette classe de personnes rappelle clairement les charismatiques de l'Église apostolique ; aussi disparaît-elle dans les documents liturgiques postérieurs, tels que les *Constitutions d'Hippolyte*, les *Constitutions apostoliques*, et le *Testament de Notre Seigneur*. Dans ce dernier groupe de documents, que nous appellerons d'un nom collectif la deuxième ordonnance ecclésiastique, le ministère des guérisseurs a été remplacé par celui des exorcistes qui ont vraisemblablement pris la place des thaumaturges primitifs dans les rangs du clergé inférieur. Dès lors, l'exorciste hérita non seulement des privilèges des guérisseurs mais encore de certains aspects de leur ministère, et l'on explique facilement qu'il leur emprunta l'imposition des mains comme rite habituel de l'exorcisme chrétien.

(1) TAMBORINO, *op. cit. supra*, p. 27, n. 2.

(2) Cfr chapitre premier : *l'Imposition des mains dans le ministère de Jésus, des apôtres et des premiers missionnaires chrétiens*, p. 26-34.

(3) *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, éd. H. B. SWETE, 2^e éd., London, p. 1921 : p. 311. — Cfr Appendice II.

CHAPITRE TROISIÈME

L'interprétation du rite de guérison

Les exégètes sont très divisés dans l'interprétation du rite que le Christ, les apôtres et les thaumaturges chrétiens ont adopté pour guérir les malades.

Quelques-uns ne lui attribuent aucune signification spéciale mais y voient un geste naturel et spontané, qui n'implique aucun symbolisme, et ne contribue d'aucune façon à communiquer aux infirmes la guérison qu'ils ont sollicitée. C'est la manière de voir de Keim, un des précurseurs du rationalisme biblique (1). Toutefois beaucoup d'auteurs soulignent la fréquence du rite dans le ministère du Christ et de ses disciples, le mettent dans un rapport plus étroit avec les miracles accomplis, et le regardent comme l'expression symbolique de la bonté et de la puissance du Seigneur. Ils reconnaissent qu'il établit une communion intime entre le thaumaturge et les malades, qu'il excite en ceux-ci une foi vive et une entière confiance et provoque ainsi les deux dispositions toujours requises par Jésus chez les infirmes. Il concourt de cette façon, par une influence médiate d'ordre moral, à causer la guérison (2). D'ailleurs la plupart des exégètes ne limitent pas à cette influence psychologique l'efficacité de l'imposition des mains (3) ; ils lui attribuent une causalité immé-

(1) TH. KEIM, *Geschichte Jesu*, Zurich, 1871, t. II, p. 151 ss.

(2) Voir sur les miracles de Jésus : K. BETH, *Die Wunder Jesu*, Gr.-Lichtervelde, 1906. — L. FONCK, *Die Wunder des Herrn im Evangelium* 2^e éd., Innsbruck, 1907. — L. FILLION, *Les miracles de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1911. — P. DAUSCH, *Die Wunder Jesu*, Munster, 1912. — A. FRÖVIG, *Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Marcus und der sogenannten Redequelle untersucht*, Leipzig, 1918.

(3) A. JACOBY, *Zur Heilung des Blinden von Bethesda* (*Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 1909, t. X, p. 194) : « Die psychische Einflüsse einer bedeutenden Persönlichkeit oder Sache, an die der Glaube

diatè et considèrent les mains du Christ comme les instruments qui ont appliqué et transmis la vertu de guérir résidant en sa sainte humanité. Les croyants reconnaissent en cette vertu une puissance surnaturelle, instrumentale, et ils répètent à son sujet la parole de saint Luc : « la vertu de Dieu résidait en Jésus et le constituait en puissance de guérir » (1). Les auteurs rationalistes, dans la mesure où ils admettent l'historicité des guérisons rapportées par les Évangiles, distinguent les conceptions que les chrétiens se faisaient de la puissance du Seigneur et d'autre part l'influence qui a réellement émané de sa personne. Ils conçoivent cette dernière comme l'exercice d'une puissante faculté de suggestion, sinon comme la transmission d'un fluide vital ou magnétique (2).

Il va de soi que le présent travail ne peut s'arrêter à prouver sous tous ses aspects l'insuffisance de ces diverses explications rationalistes. Il se bornera à en faire ressortir l'inanité lorsqu'elles reprochent aux évangélistes d'avoir conçu la puissance

besondere Kräfte bindet, gewisse Mittel, wie der Speichel ungewöhnlicher Menschen, können in der Tat in manchen Fällen eine Heilung herbeiführen, wie ja auch die Handauflegung ein suggestives Mittel ist. »

(1) Voir S. THOMAS, *De veritate*, q. 27, art. 4, in corp. ; *Summ. theol.*, 3, q. 78, art. 4, ad 2 ; q. 84, art. 4, ad 1 ; *De unione Verbi incarnati*, art. 5, ad 2. — *Lc.* v, 17.

(2) Voir J. WEISS, *Die Schriften des Neuen Testaments*, 3^e éd. W. BOUSSET, et W. HEITMÜLLER, 1916-1918, t. I, p. 54 : « Wenn Jesus... die Hand auflegt, oder die Hand ergreift, vollends wenn er Speichel anwendet, so sind das Gebärden des Zauberers. » — Quelques auteurs n'ont pas hésité à recourir soit au fluide vital d'Alan Kardec, soit au fluide magnétique de Mesmer : Behm (*op. cit.*, p. 108, n. 4 ; p. 157, n. 1) en énumère quelques-uns. — Quant aux partisans de l'interprétation psycho-thérapique, ils font appel aux arguments suivants : 1^o le rôle de la foi dans les guérisons accomplies par Jésus ; 2^o la persistance de l'imposition des mains comme rite de guérison dans certaines sectes chrétiennes : Christian Science, Antoinisme, etc. ; 3^o le thème folklorique des mains qui guérissent. — Au sujet des habitudes folkloriques, voir : GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 1835. — W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, 1875-77. — V. HOVORKA-KRONFELD, *Vergleichende Volksmedizin*, 1909. — FREYBE, *Der deutsche Volksaberglaube*, 1910. — J. A. MACCULLOTH, *Hand* (ERE, 1913, t. VI, p. 492-99). — K. H. E. DE JONGH, *Das antike Mysteriumswesen*, 2^e éd., Leyde, 1919, p. 268 s. : interprétation « psycho-thérapique » ou « bio-magnétique » des prétendus prodiges païens.

de Jésus comme une vertu magique, analogue à celle qui est exprimée dans les légendes et les mythes païens (1). Voici d'ailleurs les principales considérations sur lesquelles ces auteurs ont essayé d'établir leurs affirmations.

La vertu de Jésus serait décrite par les Évangiles avec tous les traits qui caractérisent la force des magiciens. Ce serait une énergie cachée, un fluide subtil et pénétrant, communiqué au simple contact des malades, d'une façon irrésistible et matérielle. Les gens de Palestine et les premiers chrétiens auraient cru à cette vertu, et Jésus aurait approuvé cette croyance ; d'où le désir de la foule de s'approcher du Sauveur et de le toucher, tout au moins ses vêtements ou la houppe de son manteau (2).

Inhérente au thaumaturge, cette force magique se serait concentrée d'une manière particulièrement efficace dans les pieds et surtout dans les mains (3), souvent mentionnées par les écrits du Nouveau Testament, en particulier par saint Luc, comme les agents des guérisons, et même de tous les prodiges accom-

(1) FR. PREISIGKE, *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrusinstitut Heidelberg, fasc. 6), Berlin-Leipzig, 1922 (d'après *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, éd. O. CASEL, 1923, t. III, p. 169) : l'antiquité gréco-romaine et l'Église ancienne conçoivent la vertu divine comme un fluide ; la vertu du Saint-Esprit correspond au fluide (Ka) du dieu solaire égyptien.

(2) Lc. vi, 19 ; Mc. v, 30 ; Lc. viii, 44 ; cfr B. WEISS, *Das Leben Jesu*, Berlin, 1902, t. I, p. 573 s.

(3) O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglaube der Griechen und der Römer* (RGVV, t. VIII, fasc. 1), Giessen, 1909, p. 48 s. : « Diese Verselbständigung der Hand finde ich besonders anschaulich erhalten in der Verheissung Jahweh : meine Hand soll mit dir sein, oder wie es Lk. I, 66 vom Johannes heisst : καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. » — C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e éd., Giessen, 1924, p. 240 : Mc. vi, 56 ; Mt. xiv, 36 ; xv, 30-31 ; on conduit les malades sur les places publiques, et on les jette aux pieds, sous les pieds (Mt. xv, 30) de Jésus. Clemen, reprenant Klostermann, admet des influences gréco-romaines, et, d'une façon médiate, des influences babyloniennes, Cfr HÉRODOTE, I, 197. — La croyance à la vertu magique de certaines mains est imputée à saint Athanase par ses adversaires, cfr *Breviarium Romanum*, die 2 Maii : « Arsenium quoque episcopum ab Athanasio interfectum Ariani pervulgarunt : quem dum occulte detinent, manum mortui deferunt in iudicium, ab Athanasio ad usum artis Arsenio amputatam criminantes. »

plis par le Christ et ses disciples : mains du Seigneur Jahweh (Lc. I, 66 ; Act. iv, 28-30), du Seigneur Jésus (Mc. vi, 2 ; Act. ix, 21 ; xiii, 11), des apôtres (Act. v, 12), de saint Paul (Act. xiv, 3 ; xix, 11), et de saint Barnabé (Act. iv, 28-30). On ajoute même que l'Église primitive avait une dévotion particulière à la main de Jahweh (Act. iv, 28-30). D'autre part le vocable *δύναμις* qui exprime la puissance par laquelle Jésus accomplit ses miracles, serait un terme emprunté à la langue grecque populaire de l'époque, où il aurait désigné couramment la vertu des magiciens (1). Enfin, les auteurs indépendants appellent l'attention sur les guérisons du sourd-muet de la Décapole, de l'aveugle de Bethsaïde, et de l'hémorroïsse. Cette dernière surtout trahirait les diverses croyances superstitieuses de la façon la plus manifeste, puisque le miracle aurait été accompli par l'action d'une force secrète, qui passait dans la malheureuse indépendamment de la volonté de Jésus.

Dans ces conditions Hérode aurait exprimé, sans s'en douter, la foi des chrétiens, lorsqu'il affirma du Seigneur : « Celui-là est Jean-Baptiste : il est ressuscité d'entre les morts, et c'est pour quoi les *vertus* agissent en lui » (2).

ARTICLE PREMIER

LE SYMBOLISME ET L'EFFICACITÉ DE L'IMPOSITION DES MAINS

Il est sans doute des circonstances dans lesquelles Jésus a étendu ou imposé les mains sans avoir eu l'intention de causer la guérison des malades par le geste qu'il faisait. Lorsqu'il toucha la civière portant le fils de la veuve de Naïm, le Sauveur n'eut

(1) Voir PREISIGKE, *op. cit.* Il faut rapprocher du terme *δύναμις*, le vocable *ἐξουσία*. Clemen (*op. cit.*, p. 218) attire l'attention sur le papyrus magique de Leyde et sur le premier fragment du *Poimandrès* : il met la possession de l'*ἐξουσία* en rapport avec le ministère prophétique et il emprunte le terme et le concept aux milieux helléniques. D'autre part, il refuse de prendre en considération l'hypothèse d'un emprunt à l'Égypte (Spiegelberg - Reitzenstein) et l'hypothèse d'une tradition juive.

(2) Mt. xiv, 1-2.

d'autre désir que d'arrêter le cortège, et en donnant la main au sourd-muet de la Décapole, à l'aveugle de Bethsaïde, à l'enfant épileptique, à l'hydropique, il voulut uniquement les écarter de la foule et leur inspirer une entière confiance en sa bonté (1). Telle est encore la portée de l'imposition des mains dans le récit de la transfiguration. Certains exégètes y ont vu un geste de guérison : Pierre, Jean, Jacques, pris d'une terreur profonde à la vue de la splendeur divine, se seraient évanouis et auraient été réveillés de leur syncope par le geste du Seigneur. Cette interprétation dénature les divers traits du récit (2).

Cependant, en parcourant les Évangiles, on constate que Jésus, pour venir en aide aux malades, n'avait besoin d'aucun rite ; sa parole toute-puissante y suffisait (3). Dans ces conditions, comme le notait Maldonat en commentant la guérison du sourd-muet, il faut croire que des raisons spéciales ont guidé le Seigneur dans le choix des remèdes et des gestes, dont il s'est à plusieurs reprises servi (4).

Ce fut une doctrine chère aux Pères de l'Église que tous les actes accomplis par la sainte humanité du Christ constituaient autant de mystères et autant d'instructions pour la foi (5). Cette croyance inspira aux écrivains ecclésiastiques anciens plusieurs explications des gestes thaumaturgiques posés par Jésus. Parmi celles-ci plusieurs, sans être inexactes, nous semblent néanmoins manifestement insuffisantes. En effet, si le Seigneur, en ressuscitant la fille de Jaïre ou en touchant le lépreux, a révélé sa supériorité sur la loi de Moïse et son immunité contre toute contagion (6) ;

(1) *Lc.* vii, 11 ; *Mc.* vii, 33 ; viii, 23 ; ix, 27 ; *Lc.* xiv, 4.

(2) *Mt.* xvii, 7.

(3) Voir les commentaires, p. ex. PLUMMER, *S. Luke*, 4^e éd., Édimbourg, 1911, in *Lc.* iv, 40 : « There was no necessity to use either words or touch. He could heal by an act of will and at a distance (*Lc.* vii, 10 ; xvii, 14 ; *Jo.* iv, 50). »

(4) MALDONAT, in *Mc.* vii, 31-37, éd. F. SAUSEN, Mayence, 1840 : « Duabus Christus in hoc miraculo faciendo caeremoniis non quidem necessario sed certo tamen consilio usus est. »

(5) PLUMMER (*op. cit.*, in *Lc.* iv, 39) résume comme suit cette doctrine traditionnelle : « The (miracles) were an essential part of (his ministry) : ... they were moreover an important element in his teaching : for his miracles were parables. »

(6) BENDEL, in *Lc.* iv, 38-39 : « Proximus accessus ostendebat virtuti

s'il a outrepassé à dessein les prescriptions rabbiniques, en imposant les mains un jour de sabbat ou, à plus forte raison, en faisant de la boue, ces destinations de l'imposition des mains ne sont que très secondaires, et ne se vérifient que dans quelques-unes des guérisons rapportées par les Évangiles et les Actes (1). Il est plus naturel de voir dans les gestes de Jésus l'expression de sa volonté de guérir. Comme un langage figuré, ils accompagnaient sa parole pour la souligner, la diriger en quelque sorte vers les malades, et leur appliquer sa vertu surnaturelle. Aussi ont-ils toujours relevé les paroles du Seigneur, lorsqu'il lui était difficile, sinon impossible, de manifester de vive voix sa présence et sa volonté ; chaque fois, par exemple, qu'il s'adressait aux aveugles et aux sourds-muets. Ces gestes constituaient pour les sourds-muets le seul langage intelligible, et, d'autre part, ils étaient pour les aveugles la preuve la plus sensible de la présence et de l'intervention du Seigneur. En outre, pour tous les malades, ils apparaissaient comme l'expression la plus évidente de la bonté, de la miséricorde, de la condescendance sublime de Jésus ; ils manifestaient aux infirmes l'invitation pressante à prendre confiance et à se relever de l'infirmité à l'appel tout-puissant du thaumaturge divin (2). Nous constatons que l'imposition des mains exerça de fait une

Iesu cedere morbum neque ullum corpori eius a morbo imminere periculum.» — H. B. SWETE, *S. Mark*, 3^e éd., Londres, 1913, in *Marc.* I, 41 : « Jesus touched the leprous on the same principle as that on which he healed on the sabbath : the ceremonial law gives place to the law of charity, when the two come into collision. » — PLUMMER, *op. cit.*, in *Lc.* VIII, 54. — LAGRANGE, *Évangile de S. Marc*, 2^e éd., Paris, 1920 : « Jésus le touche sans crainte de se rendre impur. » — Déjà VICTOR D'ANTIOCHE : διὰ τὸ δὲ ἅπτεται τοῦ λεπροῦ καὶ μὴ λόγῳ ἐπάγει τὴν ἰασιν ; ὅτι ἀκαθαρσία κατὰ φύσιν οὐχ ἅπτεται τοῦ Σωτῆρος... καὶ ὅτι κύριος ἐστὶ τοῦ ἰδίου νόμου.

(1) Jésus guérit un jour de sabbat : le lépreux de Capharnaüm, l'homme à la main aride, la femme courbée, l'aveugle-né. La guérison elle-même violait déjà d'après les Pharisiens le repos du jour sacré.

(2) SWETE, in *Mc.* VII, 33 : « The faith of a deaf man needed all the support that visible signs could afford » ; in *Mc.* VIII, 23 : « The laying on of hands is vouchsafed as an additional help to the blind man's faith. » — GOULD, *S. Mark*, 4^e éd. (ICC), Édimbourg, 1907, in *Mc.* VIII, 22-25. — TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, 2^e éd., Bonn, 1921, in *Jo.* IX, 8-41 : « Es ist hier, wie *Mc.* VII, 32 ; VIII, 22, Iesu Absicht, in dem Herzen des Unglücklichen... den Funken hoffnenden Vertrauens zu entzünden. »

influence profonde sur les malades palestiniens. Elle provoqua chez eux la foi sincère et l'espérance confiante, les deux dispositions requises par le Seigneur pour recevoir les bienfaits de sa vertu, et elle concourut ainsi, d'une manière très efficace, à l'obtention des guérisons sollicitées (1).

Outre la divine condescendance et la volonté de guérir, l'imposition des mains manifesta aux habitants de la Galilée et de la Judée la vertu de l'humanité du Christ. C'est encore une doctrine chère à la tradition chrétienne. Les Pères enseignent que les gestes du Seigneur révélèrent sous le voile de leur symbolisme le mode de causalité propre au Verbe incarné, la vertu instrumentale de la sainte humanité, ou, comme ils s'expriment, l'influx vivifiant de la chair du Christ (2). Cette doctrine traditionnelle nous apparaît une légitime déduction du mode de guérir choisi par Jésus : à ce titre, elle fut reprise à bon droit par les théologiens scolastiques, et en particulier, comme nous l'avons déjà vu, par saint Thomas.

Au reste, cet enseignement se trouve clairement insinué, sinon exprimé dans les Évangiles. Saint Luc surtout s'est attaché à exposer cette doctrine, et l'on trouve chez lui plusieurs passages qui éclairent plus spécialement la nature de cette puissance propre à Jésus. Sans doute, le terme *δύναμις* dont l'évangéliste se sert, peut signifier dans le vocabulaire contemporain la puissance magique, mais, en soi, le terme manque de précision, et il appartient au contexte d'en déterminer chaque fois le sens. Or,

(1) P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, 2^e éd., Bonn, 1921, p.158 : « Die von Jesus angewandten Heilmittel sollten den Glauben der Kranken fördern. » — SWETE, *op. cit.*, in *Mc.*, I, 40-45 ; VIII, 22. — PLUMMER, *op. cit.*, in *Lc.* IV, 40.

(2) MALDONAT, in *Mc.* VII, 31-37 : « Solebat (Christus) toto aegrotantibus corpore manus imponere ut corporis sui efficacitatem declararet, cuius contactu omnes curaret morbos » ; in *Lc.* XIV, 1-6 : « Cur apprehensum, id est tactu, sanaverit, cum solo verbo, ut paralyticum servum centurionis, sanare potuisset, saepe docuimus. Voluit ostendere se non solum ut Deum sed etiam ut hominem vim habere curandi et humanitatem suam instrumentum esse divinitatis. » — ILDEPHONSE, *De cognitione baptismi*, 128 ; PL, XCVI, 164 : « Manus impositionis ipsa Veritas, quae per se viam ad se vitam vocat, per se dedit exemplum... Cuius rei actio haec est, ut cum verbis benedicatur, spiritus infundatur ; cum manibus tangitur, spiritalis virtutis operatio designetur...Benedicit itaque Iesus ex potestate divinitatis ; imponit manus ut assumpta humanitas operetur effectum salutis. »

saint Luc n'a pas manqué de préciser, et c'est lui même qui a identifié la vertu sortant de Jésus avec « la puissance du Seigneur » (1). Ce commentaire est d'une évidence parfaite : il rejoint les paroles qu'en d'autres circonstances le Christ lui-même a prononcées, et par lesquelles il rapporta son pouvoir à l'Esprit, ou comme s'exprime saint Luc friand de ce genre de métaphores bibliques, « au doigt de Dieu » (2). Remarquons enfin que cet enseignement est confirmé par l'auteur des Actes qui semble identifier l'Esprit et la main de Dieu (3), et qu'il est en harmonie parfaite avec la doctrine des Évangiles et du livre des Actes sur le caractère surnaturel des miracles chrétiens.

(1) *Lc. v, 17* : *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν*. Il s'agit d'établir le texte authentique du passage et d'en déterminer le sens. Les manuscrits hésitent entre les leçons *αὐτόν* et *αὐτούς*. Le pluriel est attesté par A, C, D, plusieurs onciaux moins anciens, et par la plupart des versions ; le singulier, au contraire, par B, la version éthiopienne et saint Cyrille d'Alexandrie (PG, LXXII, 564). La leçon *αὐτόν*, étant la plus difficile, doit être préférée. Plusieurs copistes se sont étonnés de l'absence d'un régime direct avec la forme moyenne du verbe *ἰᾶσθαι* (toujours un régime direct chez Luc, sauf ix, 2), et ils ont donné un complément au verbe en changeant la forme du pronom. Quant à *δύναμις κυρίου*, on pourrait rapprocher l'expression de I *Cor.* i, 24 et de *Act.* viii, 10, et en faire le sujet de la proposition. Toutefois à cette construction syntaxique s'opposent la leçon adoptée et l'interprétation traditionnelle : Cyrille d'Alexandrie (*loc. cit.*) et Théophylacte (PG, CXXIII, 761). La teneur originale du passage et les rapports syntaxiques établis, il est facile de voir que la puissance de Dieu est la même que celle mentionnée ailleurs par saint Luc : i, 35 ; xxiv, 39 ; *Act.* x, 38.

(2) *Mt.* xi, 21 ; *Lc.* xi, 20. Cfr *Act.* iv, 28-30 ; v, 12 ; ix, 21 ; xiii, 11 ; xiv, 3 ; xix, 11. — Clemen (*op. cit.*, p. 234) rappelle que l'expression « Finger Gottes » a été mise en rapport par Deissmann (*Licht vom Osten*, 4^e éd., p. 260, 8) et par Dölger, (*Ichthys*, t. II, p. 283) avec un ostrakon égyptien d'Ešmunên. Lui-même conclut qu'il ne s'agit, tout au plus, que de l'emprunt d'un terme.

(3) *Act.* xiii, 9-11 : *Παῦλος, πλῆσθιες πνεύματος ἁγίου..... εἶπεν..... καὶ νῦν ἰὸν οὗ χεῖρ κυρίου ἐπὶ σε.*

ARTICLE DEUXIÈME

LE CARACTÈRE SURNATUREL DES GUÉRISONS
ACCOMPLIES PAR LE CHRIST ET LES PREMIERS
MISSIONNAIRES CHRÉTIENS§ 1. — *La puissance du thaumaturge
et la foi des malades.*

1.—L'explication «dynamico-magique» proposée par les critiques indépendants pour rendre compte des miracles néo-testamentaires, et appuyée, pour une bonne part, sur la fréquence de l'imposition des mains, n'exprime ni les conceptions des évangélistes ni celles des habitants de la Palestine contemporains de Jésus. Aux yeux des uns comme des autres les guérisons miraculeuses avaient un caractère spécifiquement religieux : elles étaient la manifestation d'une puissance transcendante communiquée par Dieu à l'humanité de Jésus.

Le paralytique de Capharnaüm (*Lc.* v, 25), ainsi que tous les témoins du miracle (v, 26), rendent gloire à Dieu (*Mc.* ii, 12 ; *Mt.* ix, 8 ; *Lc.* v, 26) ; et saint Matthieu ajoute : « de ce que Dieu avait accordé un tel pouvoir aux hommes (*Mt.* ix, 8). ». Or ces croyants n'étaient point l'exception en Israël, car d'une voix unanime toute la Galilée rapportait à Dieu la gloire des miracles du Christ (*Mt.* xv, 31). Saint Luc a pris soin de noter ces multiples doxologies : d'après son évangile la ville de Naïm tout entière rendit témoignage au caractère religieux du ministère de Jésus (*Lc.* ix, 43), puis tous ceux qui assistèrent à la délivrance de l'enfant épileptique (*Lc.* xiii, 13), ensuite l'un des dix lépreux revenant sur ses pas et glorifiant Dieu à haute voix (*Lc.* xvii, 15), enfin la ville de Jéricho s'associant à Bartimée pour rendre hommage à Dieu (*Lc.* xviii, 43). Cette même croyance se retrouve dans le quatrième évangile, lorsque Nicodème (iii, 2), l'aveugle-né (ix, 30-33), les Juifs et même quelques pharisiens rapportent à l'intervention de Dieu les miracles de Jésus (ix, 16 ; x, 19-21).

Au reste, les gens de Palestine ont cherché à préciser cette puissance divine du Christ, et ils l'ont conçue d'abord, au début de son ministère, comme la vertu des grands prophètes de l'Ancienne Loi. Jésus, en effet, produisit cette impression auprès des gens

de Nazareth, et lui-même la confirma quand il rappela, en faisant allusion au sort de Jérémie, qu'un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, et chez ses parents et dans sa maison (*Mc. vi, 4*). Plus tard, à Naïm, sa venue fut célébrée comme une visite du Très-Haut et comme un retour des temps prophétiques (1), et cette renommée se répandit à travers toute la Galilée et toute la Judée : elle effraya Hérode (*Lc. ix, 8 ; Mc. vi, 15*), elle préoccupa les foules (*Mc. viii, 26 ; Mt. xvi, 14 ; Lc. ix, 19*), elle captiva Simon le pharisien, qui soupçonna en Jésus le prophète par excellence (2), elle mit en émoi la ville de Jérusalem la veille de sa passion (*Mt. xxi, 46*), et elle survécut à la mort du Maître dans la foi des disciples d'Emmaus (*Lc. xxiv, 19*). Encore une fois le quatrième évangile comme celui de saint Luc s'est plu à rapporter cette opinion des contemporains de Jésus (3). Le peuple traduisit ainsi son admiration profonde par le titre de prophète que la tradition postérieure n'a pas repris mais « qui n'est que plus authentique puisqu'on ne peut soupçonner cette tradition de l'avoir créé » (4).

Mais Jésus était plus qu'un simple prophète : il était le Messie d'Israël, et ce nouveau caractère de sa mission n'échappa pas plus que le premier aux gens de la Judée ni aux foules de la Galilée (*Jo. vii, 31*). Les deux aveugles de Matthieu (*ix, 27-31*), l'aveugle Bartimée (*Mc. x, 48 ; Mt. xx, 31 ; Lc. xviii, 39*) se sont adressés au Christ comme au Fils de David, et ce fut chez ces malheureux un contraste frappant avec leur infirmité corporelle que cette claire vue spirituelle du ministère de Jésus.

Loin de désapprouver ces croyances, le Christ en souligna à plusieurs reprises le bien fondé. Au lépreux guéri il rappela qu'une action de grâces s'imposait à lui et à ses compagnons à l'endroit de la bonté divine, et d'autre part il s'indigna contre les villes de Corozain et de Bethsaïde, qui n'avaient point compris ses miracles comme une œuvre divine (*Mt. xi, 20-24 ; Lc. x, 13-15*). Au reste Jésus ne se laissa pas de répéter que ses prodiges étaient les lettres de créance attestant la divinité de sa mission (5). En

(1) *Lc. vii, 16 ; Lc. i, 68, 78 ; Act. xv, 14 ; Hebr. ii, 6.*

(2) *Lc. vii, 39. Cfr Deut. xviii, 15.*

(3) *Jo. i, 21, 25 ; vi, 14 ; vii, 40 ; ix, 17.*

(4) P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, 2^e éd., Paris, 1905, p. 194, 225.

(5) *Jo. v, 36 ; x, 25 ; xi, 41-43 ; xiv, 12 ; xv, 24 ; xx, 30-31 ; Lc. xiii, 32.*

d'autres circonstances, par exemple dès les débuts de son ministère dans la synagogue de Nazareth, Jésus s'appropriâ le titre de prophète (*Mc.* vi, 4 ; *Mt.* xiii, 57 ; *Lc.* iv, 27), titre qu'il reprit une dernière fois avant de monter à Jérusalem (*Mt.* xxiii, 27 ; *Lc.* xiii, 34), et en réponse aux demandes du dernier représentant du prophétisme de l'Ancienne Loi, il attesta solennellement la portée messianique des miracles qu'il avait accomplis (*Lc.* vii, 18-24). Bref, Jésus avait une conscience nette du caractère essentiellement religieux de son ministère thaumaturgique, et les foules de Palestine l'avaient compris avant même qu'il ne l'eût ouvertement affirmé.

Fidèles aux souvenirs apostoliques les premières communautés chrétiennes ont continué l'interprétation religieuse des miracles du Christ. Saint Pierre, donnant à deux reprises un aperçu schématique du ministère de son Maître, dans le discours de la Pentecôte et celui qu'il adressa à Corneille (*Act.* ii, 22 ; x, 38), proclama que les miracles de Jésus avaient été l'œuvre de Dieu (ii, 22 ; x, 38) et celle de l'Esprit (x, 38). Toutefois aucun passage n'exprime mieux ce caractère éminemment surnaturel des prodiges accomplis par le Christ que cette remarque concise de l'évangile de saint Luc : « et la vertu du Seigneur (Jahweh) était en lui, pour qu'il guérît ». Aussi saint Paul, dans un contexte où il est question des miracles chrétiens, n'hésita-t-il plus à appeler le Seigneur Jésus « la sagesse et la vertu de Dieu » (*I Cor.* i, 24).

Ce fut au nom de cette vertu toute-puissante que les apôtres et les premiers missionnaires exercèrent à leur tour leur ministère de thaumaturges, et c'est pourquoi les miracles rapportés dans les Actes défient au même titre que ceux des Évangiles toute interprétation rationaliste. Ils apparaissent comme l'œuvre de Dieu ou du Seigneur Jésus glorifié. Lorsque la communauté chrétienne de Jérusalem désire obtenir quelque miracle, elle s'adresse à la main puissante du Kyrios-Jahweh (*Act.* iv, 29-30), et c'est le Seigneur-Jahweh lui-même qui guérit le boiteux (iii, 9-10), qui se glorifie en Jésus (iii, 13), et qui opère des prodiges nombreux par la main de l'Apôtre des gentils (xix, 11). Ailleurs, c'est Jésus qui accomplit les miracles, prolongeant dans son existence céleste la distribution des bienfaits de son incarnation : le Seigneur (ix, 10, 11, 13, 15, 17), Jésus (ix, 17) envoie Ananie et lui donne l'ordre de rendre la vue à Saul de Tarse (ix, 17) ; il guérit Énée à Lydda (ix, 34), et il confère aux mains des apôtres la puissance d'accomplir des guérisons (xiv, 3).

Toutefois en étudiant les miracles accomplis par les disciples du Christ, l'attention est nécessairement attirée sur la mention fréquente du nom de Jésus et sur celle non moins caractéristique de la vertu du Saint-Esprit. Rien ne répond davantage à la vie religieuse de la première communauté, car, comme on l'a souvent remarqué, deux événements ont confirmé l'Église de Jérusalem : la résurrection de Jésus et la descente du Saint-Esprit ; et deux croyances ont soutenu la confiance des premiers chrétiens : la foi vive en la présence du Seigneur ressuscité et celle non moins opérante en la présence de l'Esprit (1). Profondément pénétrée de ces deux croyances, l'Église apostolique a prêché le nom de Jésus comme la vertu mystérieusement efficace qui guérit les malades et qui chasse les démons (2), et elle a mis dans un relief saillant le rôle de l'Esprit. Désormais les thaumaturges, c'est-à-dire Étienne (vi, 3, 5, 8), Philippe (vi, 3), les apôtres (i, 8 ; iv, 39 ; v, 3, 9), sont des hommes investis du « pneuma »³ divin, au point que saint Paul ramène le don des miracles formellement à un charisme du Saint-Esprit (3). En de nombreux passages il y a, sinon synonymie, au moins rapport très étroit entre les termes d'esprit, de grâce, de puissance, et de vertu (4). Au reste, d'après saint Luc Jésus lui-même avait été oint du Saint-Esprit pour accomplir son ministère (Lc. iv, 18 ; Act. x, 38), et selon saint Matthieu il chassait les démons par l'Esprit de Dieu (Mt. xii, 28).

2. — De l'exposé que nous avons donné du ministère thaumaturgique de Jésus et de ses disciples, il suit que les miracles qu'ils ont accomplis ont été des faits religieux en raison de l'intervention de la toute-puissance divine. Ce même caractère résulte encore, avec non moins d'évidence, de la foi religieuse requise chez

(1) P. ROUSSELOT et J. HUBY, *Le Nouveau Testament* (J. HUBY, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, 2^e éd., Paris, 1921), p. 1001.

(2) Mt. vii, 22 ; Act. iii, 6, 16 ; iv, 7, 10, 12, 30 ; ix, 34 ; Act. (texte D) : vi, 8 ; ix, 17, 40 ; xiv, 10 ; Jac. v, 14 ; — Mc. ix, 38 et parallèles ; Mc. xvi, 17 ; Mt. vii, 22 ; Lc. x, 17 ; Act. xvi, 18 ; xix, 13. — Cf. JUSTIN, *Dialog.*, xxx ; lxxvi. — IRÉNÉE, *Adv. Haeres.*, ii, 32, 4. — ORIGÈNE, *Contra Celsum*, i, 6 ; i, 22. — *Actus Petri cum Simone*, xi, xiii, xvi. — *Acta Iohannis*, xxii, xli, lxxix. — *Acta Thomae*, xxvii. Voir A. KLAWEK, *Das Gebet zum Iesus* (Neutest. Abhandl., t. X, fasc. 2), Munster, 1922.

(3) I Cor. xii, 9 ; xiii, 2 ; II Cor. xii, 12 ; Rom. xv, 18-189 ; Heb. ii, 4.

(4) WETTER, *Charis*, passim. Cf. *supra*, p. 20, n. 2.

les malades par les missionnaires chrétiens. Pierre et Jean n'ont guéri le boiteux de Jérusalem que moyennant sa foi et sa confiance dans le nom de Jésus (*Act. III, 16bis*), et saint Paul n'a relevé l'homme perclus de Lystres qu'après avoir discerné dans ses yeux « qu'il possédait la foi pour être guéri » (*xiv, 9*). Cette influence de la foi est si grande que d'aucuns estiment que les apôtres ont exagéré son efficacité (*III, 16b*). Cependant la foi des malades et la vertu divine, loin de s'opposer, se complètent mutuellement, et l'auteur des Actes avait le droit de donner, d'après les circonstances, à l'un ou à l'autre de ces deux facteurs plus ou moins de relief.

Le rôle de la foi est accusé avec non moins d'insistance dans les miracles évangéliques : tous nos évangélistes se sont préoccupés d'en inculquer l'importance. Souvent Jésus s'est contenté de la foi d'une tierce personne intervenant auprès du Maître en faveur d'un malade parent ou ami. Jésus a exigé cette foi de Jaïre (*Mc. v, 36 ; Lc. VIII, 50*), des habitants de Nazareth (*Mc. vi, 5 ; Mt. XIII, 58*), du père de l'enfant épileptique (*Mc. ix, 39*), et il l'a récompensée chez les habitants de Capharnaüm (*Mc. II, 5 ; Mt. ix, 2 ; Lc. v, 20*), le centurion (*Mt. VIII, 13*), la chananéenne (*Mc. VII, 29 ; Mt. xv, 28*), et l'officier royal (*Jo. iv, 50*). Cependant, en d'autres circonstances, la foi des malades eux-mêmes est prise en considération. Tel est le cas dans la guérison du lépreux galiléen (*Mc. I, 40 ; Mt. VIII, 2 ; Lc. v, 12*), de l'hémorroïsse (*Mc. v, 34 ; Mt. ix, 22 ; Lc. VIII, 48*), de l'aveugle Bartimée (*Mc. x, 52 ; Lc. XVIII, 42*), des deux aveugles de Matthieu (*Mt. ix, 28*), et des dix lépreux (*Lc. XVIII, 19*). Dans la guérison du lépreux galiléen comme dans celle des deux aveugles, les évangélistes ont pris soin de préciser le rôle de la foi : ils rapportent comment elle a provoqué dans le cœur de Jésus un mouvement de miséricorde et qu'ainsi elle est devenue en quelque sorte la cause méritoire de l'obtention du bienfait : *secundum fidem vestram fiat vobis* (*Mt. ix, 29*).

Il est vrai qu'en trois circonstances le Christ a attribué la guérison des malades directement à la foi, mais ce serait dépasser la pensée de Jésus et celle des évangélistes que d'en conclure à une causalité immédiate de la foi (1). En effet, dans la guérison de l'hémorroïsse, on constate qu'une vertu sortie de Jésus a

(1) Voir L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ* (DAFC, 1913, fasc. XI, c. 1468).

causé le prodige, et que l'acte de foi de l'infirme n'y a concouru qu'en provoquant l'application de cette vertu. Que si l'on passe à la guérison de l'aveugle de Jéricho, on observe en comparant les récits de Marc et de Matthieu, que la parole adressée à Bartimée était accompagnée de l'attouchement des yeux. Seule la guérison des dix lépreux manque de précision ; néanmoins, il est nécessaire de donner à l'affirmation de Jésus (*Lc.* xvii, 19), particulièrement fréquente dans le troisième évangile (1), son sens habituel, sens qui n'implique nullement une interprétation psycho-thérapique de l'influence de la foi.

Pour compléter ces renseignements, il importe de signaler, en dehors des narrations déjà analysées, les affirmations des Évangiles au sujet de l'efficacité de la foi en général (2), ainsi que la doctrine de saint Paul concernant la foi qui opère les miracles (*I Cor.* xiii, 2), et celle de saint Jacques sur la foi de l'Église dans l'onction des moribonds (*Jac.* v, 14). Cette foi opérante est tantôt un charisme de l'Esprit (*I Cor.* xiii, 2), tantôt une prière particulièrement efficace (*Mt.* xvii, 19-20 ; xvi, 21, 22 ; *Lc.* xvii, 6) ; dans ce dernier cas elle ne possède d'autre vertu que celle qui est propre à toute prière d'impétration, elle ne trouve de meilleur commentaire que l'affirmation de saint Jacques sur la puissance de la prière (*Jac.* i, 6), et elle ne peut être mieux illustrée que par l'exemple de la supplication efficace d'Élie (*Jac.* v, 16-18). Quant à la foi de l'Église mentionnée dans l'épître de saint Jacques, elle n'est pas seule à causer la guérison des malades, mais elle est associée à la prière et rapprochée du rite de l'onction.

(1) *Lc.* vii, 50 ; (viii, 12) ; viii, 48 ; xvii, 19 ; xviii, 42.

(2) E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1924, t. I, p. 109, résume bien, en les approuvant, les remarques des critiques indépendants : « Die Wunderkraft fließt automatisch von ihm (Jesus) aus ; er aber empfindet das und fragt wer sein Gewand berührt habe, — er ist also nicht alwissend. Diese Erzählung ist völlig realistisch ; ganz gleichartige Vorgänge können sich, wie bei mittelalterlichen Heiligen, so auch in der Gegenwart bei Prozessionen, bei den « Erweckungen » wilder amerikanischer Sekten, oder im Islam jederzeit abspielen.

Als die Frau zitternd ihr Verhalten bekennt, erklärt er, ihr Glaube habe sie gerettet. Die innere Empfänglichkeit ist wie in allen gleichartigen Vorgängen bis zur « Christian Science » und dem Gesundwerden hinab die Hauptsache. Daher kann er dann auch gleich darauf in Nazaret, wo man von ihm nichts wissen will, seine Kraft nicht beweisen. »

Bref, il s'agit d'un rite sacramentel, et non d'une simple prière ou d'un procédé de suggestion (1).

3. — Terminons ce relevé des affirmations néo-testamentaires touchant le rôle de la foi en opposant aux affirmations positives sur l'influence de cette disposition des malades, celles non moins formelles sur l'impuissance du Seigneur ou des disciples en présence d'un manque de foi. C'est ainsi que Jésus ne put accomplir des guérisons dans sa patrie et que ses disciples se sont essayés en vain à délivrer l'enfant épileptique de l'esprit impur dont il était tourmenté (2).

En ce qui concerne l'épisode de Nazareth, le texte de saint Marc semble limiter les pouvoirs du Christ (Mc. vi, 5) : mais saint Matthieu précise le sens du récit de façon à prévenir toute fausse interprétation. D'après le premier évangile, le Christ n'a pas encouru un échec mais il a puni, de propos délibéré, les mauvaises dispositions de ses concitoyens. Rappelons que Tatien, conduit peut-être par un sentiment d'antipathie contre les Juifs, a conservé la leçon de saint Marc, tandis que les codices de l'Itala, par souci d'orthodoxie, se sont rapprochés de saint Matthieu et ont traduit tantôt par « noluit », tantôt par « non faciebat », le texte primitif (3). Les versions latines n'ont pas été seules à éprouver des difficultés en présence de la notice de saint Marc. Origène lui-même semble s'être étonné de la hardiesse de l'affirmation. Cependant le catéchiste alexandrin a très bien interprété la pensée de l'évangéliste en écartant toute limitation arbitraire de la puissance de Jésus, et en admettant le principe d'un concours nécessaire entre la vertu divine et la foi des croyants (4). A notre avis, quelles que soient les difficultés éprouvées par les premiers traducteurs latins des Évangiles et par le l'école d'Alexandrie, le passage de saint Marc s'explique par-

(1) Voir J. BORD, *L'extrême onction*. Cfr *supra*, p. 42 ss.

(2) Mc. vi, 5 ; ix, 17, 27.

(3) W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingue, 1909, p. 361 ss.

(4) ORIGÈNE, *In Matthaeum*, t. X, 19 ; ap. W. BAUER, *op. cit.*, p. 361 : οὐτε ἡ πίστις. ὅποια πρὸς αὐτὸν ἦ. χωρὶς τῆς θείας δυνάμεως. Voir S. THOMAS, *De potentia*, q. 6, art. 9 : le docteur angélique attribue les miracles au charisme du thaumaturge « tamquam principio proximo exsequenti », et à la foi « tamquam merenti et sicut disponenti ad huiusmodi gratiam consequendam ».

faitement. Comme les miracles du Christ n'avaient pas leur fin en eux-mêmes, mais étaient essentiellement ordonnés à l'avènement du règne de Dieu, chaque fois que cette fin ne pouvait être réalisée, à cause d'une incrédulité coupable, Jésus, fidèle à sa mission, ne voulait plus, ou même ne pouvait plus accomplir des guérisons. D'ailleurs on peut supposer que les habitants de Nazareth, — pénible antithèse avec les gens de Capharnaüm, — n'avaient pas daigné présenter leurs malades à Jésus.

Quant à l'impuissance des disciples à chasser l'esprit impur, il n'est pas affirmé par l'évangéliste que les exorcistes manqués eussent reçus de Jésus le pouvoir d'exorciser et de guérir. Au reste, le reproche d'incrédulité est formulé en termes généraux, et il s'applique aussi bien au père de l'enfant et aux juifs qui l'entourent qu'aux sectateurs de Jésus. Quelles que soient d'ailleurs les personnes visées par le Sauveur, on constate une nouvelle fois que les miracles appartiennent à l'économie du salut et qu'ils postulent la foi, au moins d'une tierce personne, afin qu'ils soient voulus et opérés par le Christ.

§ 2. — *La guérison de l'hémorroïsse.*

De toutes les guérisons miraculeuses rapportées par les Évangiles, seule celle de l'hémorroïsse semble, à première vue, concevoir la vertu de Jésus comme une vertu de magicien. D'après l'interprétation rationaliste du récit, cette puissance est présentée comme un fluide magique qui sort du thaumaturge, se communique aux malades, et opère la guérison indépendamment de la volonté du Seigneur (1).

Toutefois on ne peut reprocher au Christ de s'être servi du vocabulaire populaire et de lui avoir emprunté une expression métaphorique pour signifier l'application de sa vertu. La métaphore présentait peut-être quelques inconvénients du point de vue de la précision philosophique, mais elle avait l'avantage d'appartenir au langage courant et d'être parfaitement intelligible à la foule des Galiléens. Cependant il serait plus grave que cette vertu fût considérée comme ayant guéri la malade indépendamment de la volonté de Dieu le Père ou du Seigneur Jésus.

A comparer les synoptiques, la tradition recueillie par saint Marc apparaît, du point de vue littéraire, comme la moins retra-

(1) Mc. v, 25-34.

vaillée, et aussi comme la plus complète et la plus descriptive (*Mc.* v, 21-43 ; *Mt.* ix, 18-26 ; *Lc.* viii, 40-56). Saint Matthieu, sans aucun doute, abrège sa source. Détachant la guérison de son contexte historique, l'agencant dans une série de miracles en vue de montrer comment Jésus était le thaumaturge par excellence, il se passe des détails d'une narration prise sur le vif, et se contente de rapporter la démarche de l'hémorroïsse, puis la réponse du Seigneur. Aussi le texte de saint Matthieu ne présente-t-il aucune difficulté : la guérison n'est pas opérée à l'insu de Jésus mais elle suit un ordre formel du Maître (1). Quant à saint Luc, bien qu'il donne un récit aussi étendu que celui de saint Marc, il transmet par rapport à celui-ci une tradition secondaire. Plusieurs données certainement primitives sont omises, tandis que d'autres détails sont retouchés et rapportés dans le style propre ou familier au troisième évangile (2).

Le récit de saint Marc ayant donc conservé la tradition dans une forme plus ancienne, voici la suite des faits tels que cet évangéliste les a rapportés :

1. L'hémorroïsse touche le manteau, ou plutôt quelque partie des vêtements de Jésus (*Mc.* v, 27). Elle se représentait la puissance du Christ et l'exercice de celle-ci d'une façon naïve et populaire (*Mc.* v, 28 ; cfr *Mc.* iii, 10 ; vi, 56 ; *Mt.* ix, 21 ; xiv, 36 ; *Lc.* vi, 18-19).

2. Au même instant la guérison a lieu, et la femme en éprouve la sensation très vive.

3. Encore au même moment, — remarquer la reprise de la conjonction, vv. 29 et 30, — Jésus connaît en lui-même que la vertu est sortie de lui : il porte ses regards sur la foule, et il commence aussitôt à s'informer.

4. Suit la réponse irréfléchie des apôtres, v. 31.

5. Jésus ne s'arrête pas à cette réponse non avenue, mais il scrute à nouveau la foule.

6. La femme guérie ne peut plus supporter les regards investi-

(1) *Mt.* ix, 22.

(2) HOBART, *The medical language of S. Luke*, Dublin, 1882. — R. A. HOFFMANN, *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, Königsberg-en-P., 1904. — LAGRANGE, *Évangile de saint Marc*, p. 135-40. — Nous faisons ici abstraction du problème concernant les sources du récit de saint Marc.

gateurs du Christ, elle vient se jeter aux pieds de Jésus, et lui avoue sa guérison.

7. Jésus l'instruit et confirme le bienfait qu'elle a reçu.

Telles sont les diverses phases que présente la guérison de l'hémorroïsse dans l'évangile de saint Marc. En les repassant, on constate sans peine que l'interprétation du récit se ramène à déterminer exactement la connaissance du Seigneur. Or cette connaissance est décrite par l'évangéliste comme ayant été d'ordre purement intellectuel, car aussi bien les termes qui la rapportent que le contraste marqué avec la sensation éprouvée par la femme guérie, le prouvent manifestement. En outre, elle est présentée comme concomitante au miracle, et elle avait comme raison d'apprendre à Jésus qu'une guérison avait été opérée au contact de sa personne. Toutefois, en ce qui concerne l'objet de la connaissance, l'interprétation du texte de saint Marc est incertaine. Selon l'explication la plus vraisemblable, conforme d'ailleurs aux données de saint Luc, Jésus reconnut que sa puissance était sortie de lui. Quel que soit d'ailleurs le sens précis, la présence de l'article dans le récit de saint Marc ne prouve pas que Jésus eut connaissance de la nature de la guérison opérée mais elle indique simplement qu'il se rendit compte de l'application présente de sa vertu. Aussi le Christ s'informa-t-il en scrutant la foule, jusqu'à ce que l'hémorroïsse, poussée par la crainte et le remords d'avoir tardé à reconnaître son bienfaiteur, s'approcha et confessa sa guérison.

Réserve faite des divergences accidentelles, l'évangile de saint Luc confirme en tout point cette narration. Cependant Jésus semble communiquer sa connaissance, tout en insinuant qu'il ne s'était aperçu du miracle que d'une façon indéterminée. Quant à la femme guérie, elle ne se sent pas plus découverte dans le récit du troisième évangile que dans celui de saint Marc ; et l'on conclut à tort de la notice du verset 47 que Jésus avait déjà reconnu la femme avant même qu'elle n'eût avoué sa guérison. Bref, à nous en tenir aux données des Évangiles la guérison de l'hémorroïsse devança le vouloir actuel du Christ, et l'application de sa vertu ne fut perçue par Lui qu'au moment où le miracle était déjà accompli (1).

(1) Notons que nous n'avons en vue dans l'explication de ce passage que la science expérimentale, acquise de Jésus. Sur la science infuse et

Mais n'est-ce pas pour autant affirmer le caractère magique de cette vertu, et n'est-ce pas conclure qu'elle opérait la guérison des infirmes indépendamment de la volonté de Jésus? Nous ne le croyons pas, car si les personnes ont été nombreuses à toucher le Seigneur, toutes cependant n'ont pas participé de sa vertu. Était-ce donc une vertu magique qu'une force s'appliquant à agir ou restant inactive suivant que la foi était vive ou que la foi manquait? A vrai dire cette puissance du Christ n'avait rien de « l'automatisme », dont quelques-uns ont caractérisé, d'une manière d'ailleurs imparfaite, la vertu du magicien. Au surplus, Jésus avait manifesté, d'après l'évangéliste, la volonté de guérir les malades qui se seraient présentés (*Lc. v, 17* ; *Mc. vi, 56*), et c'est de cette volonté ainsi exprimée que la foi de l'hémorroïsse a bénéficié (1).

§ 3. — *Les guérisons de l'aveugle de Bethsaïde et du sourd-muet de la Décapole.*

Si la guérison de l'hémorroïsse ne prouve pas que les premiers chrétiens ont déformé par des emprunts à la thaumaturgie païenne les miracles du Christ, cette altération de la tradition évangélique

la science de vision, voir C. VAN CROMBRUGGHE, *Tractatus de Verbo incarnato*, 2^e éd., Gand, 1920, p. 91-95.

(1) D'après *Mc. vi, 56*, Jésus avait la volonté de guérir tous ceux qui le toucheraient avec esprit de foi. D'ailleurs, même à supposer que l'extériorisation de la puissance n'ait pas été commandée par la volonté humaine de Jésus, cette application de sa vertu aurait pu relever d'une intervention immédiate de sa volonté divine. Au reste, en tout thaumaturge une force surnaturelle est nécessairement présente au moment où il accomplit ses miracles (*Lc. iv, 36* ; *vi, 18-19* ; *Mc. vi, 14* ; *Mt. xiv, 2* ; *Act. vi, 7* ; *viii, 10* ; *I Cor. i, 24*), et en Jésus résidait la vertu de son Père, la vertu du Seigneur Jahweh (*Lc. v, 17* ; *Jo. xiv, 10* : « Pater autem in me manens ipse facit opera »). Dans ces conditions, le Père ayant confirmé le ministère de son Fils par des théophanies répétées (*Mc. i, 11* ; *ix, 7* ; *Jo. xii, 28*), il aurait pu, en d'autres circonstances, accomplir quelques miracles en faveur de cette mission auxquels l'intelligence et le vouloir humains de Jésus n'auraient pas concouru. — Voir SCHWALM, *Le Christ d'après S. Thomas*, Paris, 1910, p. 128 : « A cause de l'âme du Christ et par la puissance d'instrument qu'elle détient, le corps du Christ est ensuite l'instrument des dons de la grâce. »

primitive résulterait de l'onction de salive que l'évangile de saint Marc a rapprochée jusqu'à deux reprises de l'imposition des mains, d'abord dans la guérison du sourd-muet de la Décapole, puis dans celle de l'aveugle de Bethsaïde. En général les commentateurs se sentent embarrassés aussi bien pour établir l'historicité des deux narrations que pour rendre compte de la manière de guérir adoptée par Jésus. Dans le cadre de notre dissertation nous pouvons supposer démontrée la valeur historique des deux guérisons rapportées par saint Marc, et nous contenter de rechercher les raisons de convenance qui ont guidé le Seigneur dans le choix de remèdes apparemment aussi bizarres et aussi superstitieux.

Quelques auteurs émettent l'hypothèse d'une vertu naturelle, inhérente à la salive de certains hommes privilégiés. Mais sans compter l'extrême fragilité de cette hypothèse et l'évidente disproportion entre le remède choisi et les effets obtenus, rappelons comment, d'après le témoignage concordant de tous les Évangiles, la puissance de Jésus n'était conditionnée par aucun remède d'ordre naturel, mais suffisait, à elle seule, à rendre compte de toutes les guérisons accomplies. D'autre part il est impossible d'interpréter l'emploi de la salive comme un enseignement parabolique destiné dans l'intention de Jésus aux habitants de la région. Les foules avaient été tenues à l'écart, et l'on ne peut affirmer que Jésus ait choisi le remède à cause de la divulgation prévue. Il est non moins arbitraire de reconnaître dans l'onction de la salive une transgression délibérée des ordonnances rabbiniques, soit de la défense de guérir un malade le jour du sabbat, soit de la proscription de la salive parmi les remèdes thérapeutiques (1). Seule la guérison de l'aveugle-né, que l'on peut rapprocher à un certain point de vue des deux récits de saint Marc, eut lieu un jour de sabbat, et il n'était pas nécessaire d'un geste aussi compliqué pour violer aux yeux des Pharisiens fêrus de la loi le repos du jour sacré. Quant à la défense rabbinique de se servir de la salive, elle n'apparaît pas antérieure au Christ et elle concerne uniquement l'onction de salive pratiquée le jour de sabbat ou précédant

(1) JACOBY, *art. cit.*, p. 178 : « Speichel und Zauber kommen zusammen (j. *Sota* I, 16, d ; *Wajikra*, r, 9, 9, ; *Bemidbar*, r, 9, 20). Speichel eines Nüchternen darf am Sabbat nicht die Augenbrauen feuchten, weil es als Arznei betrachtet wird (*Sabbat*, 10, b). »

l'invocation de Jahweh et la récitation d'un texte biblique (1). Enfin on ne peut guère supposer que le Christ ait voulu voiler sa toute-puissance sous les apparences d'un remède vulgairement répandu : dans les circonstances rapportées par saint Marc, c'est-à-dire à l'écart des foules et des bourgades galiléennes, cette explication ne convient pas. Bref, on ne peut, semble-t-il, rendre compte de l'attitude de Jésus qu'en la rapportant soit à l'éducation des apôtres, les seuls témoins du miracle, soit à l'instruction des infirmes guéris.

Plusieurs commentateurs songent à une instruction du collège apostolique. Ils soulignent la marche progressive de la guérison de l'aveugle de Bethsaïde, et ils y reconnaissent une expression symbolique de l'accession des croyants aux lumières de la foi. En outre ils motivent l'emploi de la salive comme un enseignement aux apôtres de l'influx vivifiant de la sainte humanité du Christ. Cependant, pour manifester l'efficacité salutaire de son humanité, Jésus n'avait guère besoin de se servir de sa salive, ni à plus forte raison d'appliquer aux yeux des aveugles, comme dans le récit de saint Jean, un collyre de terre humectée ; il pouvait se contenter de toucher les infirmes ou de leur imposer les mains : *potestas erat in manibus Christi*. De plus, il n'est pas prouvé que la guérison de l'aveugle de Bethsaïde ait été une guérison progressive, mais il est vraisemblable que la première imposition des mains n'a eu d'autre effet que d'exciter la foi et la confiance de l'infirmes dans la puissance et dans la bonté de Jésus.

Dans ces conditions les raisons de convenance qui ont guidé le Christ se trouvent uniquement du côté des malades, et Jésus s'est servi de l'onction de salive comme d'une pratique particulièrement efficace pour manifester aux malheureux la volonté de guérir leurs infirmités. Le Seigneur se trouvait en présence d'un aveugle et d'un sourd-muet, pour qui il ne pouvait s'exprimer que d'une manière très imparfaite. Force lui était de faire appel à un supplément de signes sensibles, ou même, en présence du sourd-muet, de se servir d'un langage symbolique qui exprimât sa pensée. Or, lorsqu'on rappelle le symbolisme naturel de l'imposition des mains, encore renforcé par les traditions sémitiques, et que l'on se souvient de l'usage thérapeutique de la salive

(1) H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraß*, Munich, 1924, t. II, p. 15-17.

répandu dans toute l'antiquité, l'imposition des mains accompagnée d'une onction de salive devenait un rite tout indiqué (1). Cette interprétation admet, sans doute, que Jésus reprit à son entourage un remède de médecine populaire, mais rien ne s'opposait à ce que le Seigneur consentît à cet emprunt. Il est vrai que le Christ n'a pas pu consacrer de son autorité divine un rite superstitieux, et d'autre part il est certain que la salive servait à des pratiques de magie. Cependant, la salive était censée posséder une propriété naturelle de calmer les douleurs et de guérir les yeux, même en dehors de toute utilisation magique, et comme le prouve le prodige attribué à l'empereur Vespasien, cette vertu naturelle était réputée d'autant plus efficace et plus active que la personne était plus haut placée. Jésus s'est servi de cette croyance non pour lui accorder une valeur nouvelle, mais pour trouver un langage symbolique qui manifestât au sourd-muet et à l'aveugle la communication de leur guérison. Par ailleurs, l'attitude religieuse de Jésus, sa prière, son regard vers le ciel, enfin et surtout le succès miraculeux prévenaient toute fausse interprétation indigne du Seigneur, et inculquaient en raison même des croyances populaires la dignité transcendante de sa personne et de sa mission (2).

(1) E. KLOSTERMANN, *Markus* (HNT), Tubingue, 1907, in *Mc.*, VII, 33. — W. BAUER, *Johannesevangelium* (HNT), Tubingue, 1912, in *Jo.* IX, 6. — SWETE, *op. cit.*, in *Mc.*, VII, 33 ; VIII, 22. — WETTSTEIN, in *Jo.* IX, 6. — JACOBY (*art. cit.*) prouve que la croyance à l'efficacité médicale de la salive a été universellement répandue ; il apporte des exemples empruntés aux usages des peuples de culture inférieure (p. 190), à la mythologie et au folklore germaniques (189-190), puis aux traditions de l'Ancien Orient : aux Babyloniens (185), aux Égyptiens (189, 187, 192), aux Juifs (187), aux Arabes (187), aux Coptes (192), aux Grecs et aux Romains (189), aux chrétiens de l'âge postapostolique (188-189). Voir P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2^e et 3^e éd., Tubingue, 1912, p. 218. — H. L. STRACK (*Theologisches Literaturblatt*, 1912, p. 99 ss.). — H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraš*, Munich, 1924, t. II : *Mark.*, *Luk.*, *Joh.*, u. *Apostelgeschichte*. — En ce qui concerne la médecine talmudique, voir surtout J. PREUSS, *Biblisch-Talmudische Medizin*, Berlin, 1901, p. 331 : *Talm. Babyl.*, *Sabb.* 108b, 151b.

(2) On doit se demander si la même explication s'applique également à la guérison de l'aveugle-né (*Jo.* IX, 1 ss.) : le rite y est plus compliqué ; il s'agit d'une onction de terre humectée, et l'imposition des mains

ARTICLE TROISIÈME

LE CARACTÈRE SURNATUREL DES GUÉRISONS
DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

Si l'on a présenté l'Église ancienne, non sans exagération, comme le grand hôtel-Dieu vers lequel ont afflué, en désespoir de cause, les malades et les miséreux de l'antiquité, il reste vrai que l'Église, douée des charismes de l'Esprit, exerça par ses miracles une grande influence sur tous les peuples, civilisés ou barbares, auxquels elle présenta son message de salut (1). Toutefois, elle trouva un redoutable adversaire dans le paganisme mourant, qui venait de s'approprier les forces vives des mystères orientaux et qui s'était assuré une emprise puissante sur les masses populaires au moyen d'une foule de pratiques superstitieuses aussi tenaces qu'anodines. L'Esprit du mal, nous disent les Pères, s'était engagé dans une lutte terrible contre l'avènement du Seigneur, et avait réussi à copier toute l'économie de la Rédemption (2).

n'y est pas mentionnée. Rappelons que Weinreich (*op. cit.*, p. 97-98) n'a relevé qu'une seule attestation de l'usage de boue dans les rites magiques de l'antiquité (PETRONIUS, c. 131). De cette donnée gréco-romaine, on peut rapprocher les traditions arabes recueillies par Jacoby (*art. cit.*, p. 190), se rapportant à un trait légendaire de la vie de Mahomet, et d'autre part une coutume attribuée aux « Fullah » de Nigeria : « Mohammed sendet dem Aamir Ibn-Malik-Ibn-Kilab eine Erdscholle zu, mit seinem Speichel befeuchtet um durch ihren Genuss seine Krankheit zu heilen... Die Fullah an Niger ersuchten Barth eine Hand voll Sand durch seinen Speichel wundertätig zu machen. » — Enfin, il convient d'attirer l'attention sur un article de E. MAASS, (*Segnen, Weißen, Taufen*, dans ARW., 1922, t. XXXI, p. 241-286), dans lequel cet auteur établit l'usage très répandu de la terre, réputée sainte, de certains sanctuaires ou de certains lieux consacrés par la mythologie. Cette terre, appliquée aux malades ou aux initiés, recevait l'appellation de *σφοδράς* et son efficacité était souvent mise en relation avec les divinités terriennes, en particulier avec Déméter. — Voir d'autre part l'usage juif relevé par A. COHEN (*The Babylonian Talmud: Tractate Berakot* Cambridge, 1921, p. 95) et O. CASEL (JLW, 1923, t. III, p. 167), usage qui semble constituer un rite de purification.

(1) HARNACK, *Mission*, t. I, p. 115-135.

(2) H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg-en-Br., 1899, p. 1-26.

Les missionnaires chrétiens furent obligés d'entrer en opposition constante avec les pseudo-thaumaturges au point qu'on a pu décrire cette période initiale de l'histoire de l'Église comme une lutte gigantesque entre l'Esprit de Dieu et les esprits impurs (1). Aucun combat ne fut plus glorieux pour l'Église ; loin d'altérer ses divines traditions et de conclure un compromis avec les superstitions païennes, elle préserva le dépôt apostolique de tout emprunt fâcheux au paganisme décadent et, à la suite de saint Paul frappant de cécité le sorcier Élymas et de saint Pierre damnant la sacrilège convoitise de Simon, elle estima qu'il n'y avait aucune commune mesure entre le Saint-Esprit dont les chrétiens étaient les temples et les organes vivants, et les forces occultes des païens (2).

La conscience de cette supériorité divine assura l'interprétation religieuse des pratiques de guérison que l'Église ancienne approuva. Rien n'est aussi suggestif que de relire la correspondance échangée, d'après des traditions apocryphes, entre le Seigneur Jésus et le roi d'Édesse, Abgar V. On y constate une estime foncièrement chrétienne de l'imposition des mains. Bien que le Christ y soit présenté comme un thaumaturge et comme un médecin, il dédaigne les artifices des sorciers, il n'a guère recours aux remèdes pharmaceutiques, mais il possède à son service le geste impératif, tout-puissant de sa main et la force pénétrante et divine de l'Esprit (3). Aussi l'Église, suivant l'exemple donné par le Seigneur, a-t-elle proscrit avec sévérité toutes les ressources de la magie. Souvenons-nous de la lutte légendaire engagée d'après les *Homélies Clémentines* entre Simon Pierre et Simon le magicien, et rappelons avec quelle insistance la *Tradition apostolique* et saint Justin s'opposèrent aux infiltrations des pratiques païennes. Avec une indignation qui s'inspira de l'attitude de Jésus et des apôtres en présence des artifices de Satan, le philosophe-apologiste condamna les incantations, les adjurations, les rites, et tout l'ensemble de la thérapeutique magique (4). Tatien exagéra

(1) *Ibid.*, p.1-26 : « Der Kampf der bösen Geister gegen die Christen » ; p. 27-55 : « Der Sieg der Christen durch den Beweis des Geistes und der Kraft. »

(2) *Ibid.*, passim.

(3) EUSÈBE, H.E., I, XIII, 6, éd. GRAPIN, p. 100.

(4) JUSTIN, *Dialogus*, LXXXV ; II *Apol.*, VI, 6 ; VI, 5 (éd. OTTO, Iéna, 1847, t. I, II, p. 294-295 ; t. I, II, p. 185, 181) : τέχη, ἐπιστὰς, ἐπερχο-

même cette légitime sévérité jusqu'à proscrire les remèdes de la médecine profane (1). L'Église se garda de reprendre cette fausse doctrine, mais elle écarta les pratiques bizarres que les sectes gnostiques avaient introduites et elle combattit ces étranges aberrations en inculquant aux fidèles l'efficacité de la prière et la vertu du nom de Jésus (2). En outre la causalité des rites de guérison fut mise en rapport, conformément à la doctrine de saint Luc et de saint Paul, avec la puissance du Saint-Esprit (3).

Cette ligne de conduite ne souffrit aucune inflexion. Il est bien vrai que, dans le courant du quatrième siècle, des usages étranges, emprantés le plus souvent aux milieux païens, s'infiltrèrent dans quelques églises chrétiennes. On voit par exemple dans certaines localités d'Asie Mineure et d'Égypte les chrétiens établir des *dormitoria* semblables à ceux d'Asclépios et de Sérapis, et les malades y affluer pour s'endormir à l'ombre des sanctuaires et surprendre dans les inspirations divines les remèdes à leurs infirmités (4). Mais ces égarements restent limités : l'une ou l'autre église particulière aura été débordée par les éléments étrangers souvent mal assimilés, mais l'Église universelle, la grande Église, — comme Celse l'appelait, — ne fut jamais compromise. Ces coutumes locales furent bientôt supprimées, ou sagement épurées de leur caractère païen et transformées insensiblement en rites chrétiens toujours inoffensifs, parfois même admirablement adaptés aux besoins nouveaux. L'Église s'y accommoda d'autant plus facilement qu'il s'agissait souvent d'usages reposant sur un beau symbolisme naturel indépendant de toute inspiration païenne (5).

ταί, ἐξορκισταί, φαρμακευταί, φαρμακεῖαι. — ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I, 6 ; PG, XI, 666. — *Traditio Hipp.*, XI, 13, éd. FUNK, t. II, p. 107.

(1) TATIEN, *Orat.*, XVI. Cfr WEINEL, *op. cit.*, p. 117. Voir aussi l'exclusion des usages gnostiques : *ibid.*, p. 120 ss.

(2) *Ibid.*, p. 111 ; p. 118, 120, 223.

(3) *Ibid.*, p. 122-223.

(4) Lucius-Anrich constate en Asie Mineure, à Aegea, des rapports entre le culte des saints Côme et Damien et le culte d'Asclépios ; en Égypte, dans la ville de Menouthis, il relève les mêmes relations entre les sanctuaires de Sérapis et des saints Cyr et Jean ; enfin, il signale quelques pratiques du culte de saint Michel à Byzance (*op. cit.*, p. 259, 262, 268.).

(5) H. DELEHAYE. *Les légendes hagiographiques*, 2^e éd., Bruxelles, 1906. Voir surtout le chapitre sixième : *Réminiscences et survivances païennes.*

CHAPITRE QUATRIÈME

Les origines du rite de guérison

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES LÉGENDES ET LES MYTHES GRÉCO-ROMAINS

§ 1. — *Les thèmes mythiques.*

1. — Les grecs et les romains se sont plu à célébrer le rôle des mains divines dans les guérisons prodigieuses qu'ils ont attribuées à leurs dieux (1). Tantôt cette croyance s'exprime dans les noms donnés aux divinités anciennes, renommées pour leur pouvoir de guérir, telles que Cheiron (2) et Épaphos (3) ; tantôt elle inspire les épithètes qui accompagnent les noms divins. Apollon et Hygie sont qualifiés dans les écrits orphiques d'*ἰατρό-*

(1) TH. TREDE, *Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche*, Gotha, 1901. — R. LEMBERT, *Die Wunder bei den römischen Historikern*, Augsburg, 1904. — R. LEMBERT, *Die Wunder bei Römern und Griechen*, Augsburg, 1905. — R. RIETZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906. — A. ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (RGVV, t. IV, fasc. 2), Giessen, 1908. — O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und der Römer* (RGVV, t. VIII, fasc. 1), Giessen, 1909. — J. A. MACCULLOTH, *Hand* (ERE, 1913, t. VI, p. 492 ss.). — E. THRAEMER, *Health and Greek Gods of Healing* (ERE, 1913, t. VI, p. 540-553) ; *Health and Roman Gods of Healing* (ERE, 1913, t. VI, p. 553-56). — F. KUTSCH, *Attische Heilgötter und Heilheroen* (RGVV, t. XII, fasc. 3), Giessen, 1913. — G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes*, Goettingue, 1916. — E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubingue, 1924, p. 163-176 (F. PFISTER). — K. DE JONGH, *Das antike Mysteriumswesen*, 2^e éd., Leyde, 1919, p. 190, 221, 222, 224, 244 ss., 268 s., 278, n. 7.

(2) H. USENER, *Götternamen*, Bonn, 1896. — CARTER, *Epitheta deorum apud poetas latinos*, Leipzig, 1902. — BRUCHMANN, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig, 1903. — USENER, *op. cit.*, p. 157. — WEINREICH, *op. cit.*, p. 38.

(3) WEINREICH, *op. cit.*, p. 18, n. 5 ; p. 19 s. ; p. 27.

χειρ (1) ; Asclépios voit son nom dérivé de la racine ἥπιος à cause de la propriété de ses mains (2), et Épione, son épouse, est invoquée comme la déesse aux mains très douces (3). Dexion (4) et son parallèle féminin Dexione (5), Zeus-, Athéna- (6), Apollon-Hyperdexios (7), Héra Hypercheiria (8), Zeus Éraphos (9) et Dionysos Éraphios (10), Perséphone Cheirogonia (11) enfin les démons grecs appelés les « dactyles », tous ont concouru, d'après O. Weinreich, à la guérison des malades par l'attouchement souverainement efficace de leurs mains, et, de préférence, de leur main droite (12).

Cependant, les explications étymologiques des noms divins ne sont pas également certaines et quelques épithètes, tout en fai-

(1) *Poésies orphiques*, xxiii, 8 ; xxix, 18, dans WEINREICH, *op. cit.*, p. 38, n. 6.—*Anthologia Palatina*, ix, 525, éd. H. STADTMUELLER, 1894, p. 530 : Ὑμνέωμεν παιᾶνα θεὸν Ἀπόλλωνα... ; p. 532 : Ἥπιον... ἡπιόχειρα.

(2) *Poésies orphiques*, lxvii, 3 : Ἥπιόδωρος, dans USENER, *op. cit.*, p. 165, n. 49. — *Etymologicum Magnum* : Ἥπιος ἢ ἀπὸ τῶν τρώπων ἢ ἀπὸ τῆς τέχνης καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἡπιότητος, dans WEINREICH, p. 38. — *Schol. Lykophr.*, 1054, dans WEINREICH, p. 38, n. 3.

(3) Épigraphe de Crinagoras, dans l'*Anthologia Palatina*, vi, 244, éd. STADTMUELLER, p. 358-359 :

Ἥρη, Ἐλθουῖων μήτηρ, Ἥρη τε τελείη
καὶ Ζεῦ, γινομένοις ξυγὸς ἀπασι πάτερ,
ὦδῖνας νεύσσιτ' Ἀντωνίη ἱλαοὶ ἐλθεῖν
πρηγίας μαλακαῖς χερσὶ σὸν Ἥπιόνης,
ὄφρα κε γηθήσειε πόσις μήτηρ θ' ἐκνυθήτε.
ἢ νηδὺς οἴκων αἶμα φέροι μεγάλων.

Voir STADTMUELLER, *loc. cit.* : « Antoniam minorem, filiam Octaviae, uxorem Drusi, dici vidit Dorv. Ante a. 743 (i.e. ante mortem Octaviae) ep. compositum esse recte statuit Rub. »

(4) KUTSCH, *op. cit.*, p. 13, 22. — WEINREICH, *op. cit.*, p. 38-39.

(5) OVIDE, *Ibis*, v, 470, éd. R. ELLIS, Oxford, 1881. L'existence de cette divinité n'aurait pas d'autre appui d'après Weinreich (*op. cit.*, p. 40, n. 4).

(6) Zeus- et Athéna-Hyperdexios étaient honorés dans l'île de Lesbos et peut-être à Rhodes (IG, xii, 1, 22) : voir Weinreich, *op. cit.*, p. 41.

(7) PLUTARQUE, *Aratus*, vii. Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 41.

(8) *Ibid.*, p. 11, 38 ss.

(9) *Ibid.*, p. 18 ss., 27.

(10) *Ibid.*, p. 27 ss.

(11) *Ibid.*, p. 11, 38.

(12) *Ibid.*, p. 21 ss. ; 34, n. 3 ; 38 ss. — USENER, *op. cit.*, p. 155.

sant allusion aux mains divines, ne leur attribuent pas pour autant le pouvoir de guérir par l'attouchement (1). En outre, les mains de Zeus-, d'Apollon-, et d'Athéna-Hyperdexios, figurent, il est vrai, dans quelques récits de combat comme gage efficace du secours divin, mais elles n'apparaissent dans aucun document comme dispensatrices de guérisons. Enfin, Cheiron, Perséphone Cheirogonia, Héra Hypercheiria, et les Dactyles, s'ils interviennent dans les mythes grecs pour faire l'accouchement, ne rentrent jamais dans la classe des guérisseurs divins proprement dits (2).

La puissance de guérir appartient à Zeus, à son fils Épaphos, ainsi qu'à Dionysos Épaphos. Zeus, suivant le dire d'Eschyle, guérissait Io délirante en la touchant des mains (3), et le mythe ajoute que cet attouchement lui engendra d'Io un fils, Épaphos (4). Celui-ci hérita de son père son pouvoir de guérir. Cependant les quelques renseignements conservés à son sujet sont très lacuneux, et n'autorisent pas l'affirmation d'Otto Gruppe, d'après laquelle Épaphos serait devenu le type accompli des guérisseurs divins (5). A côté de Zeus, et même dans une plus large mesure que le souverain céleste, Dionysos est célébré dans l'antiquité comme un thaumaturge fameux. Il est appelé *ιατρός* (6), *παιώνιος* (6), *ἐπάφιος* (7), et l'on croyait qu'il guérissait les malades par l'imposition des mains. Les hymnes orphiques ont chanté sa puis-

(1) Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 38-39. — KUTSCH, *op. cit.*, p. 9, 12, 22. Les noms de Dexion et d'Aristomachos sont d'une interprétation douteuse.

(2) Voir WEINREICH, *op. cit.*, p. 11, 38 ss.

(3) D'abord dans les *Suppliantes*, une œuvre de jeunesse, vers. 1063 ss. : Ζεὺς ἄναξ... ; 1065... : ὅσπερ Ἴω... ; 1066 : πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ χειρὶ παιωνίᾳ ; puis, dans le *Prométhée*, vers. 848-850 :

Ἔστιν πόλις Κάνωβος ἐσχάτη χθονός,
Νείλῳ πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι,
ἐνταῦθα δὴ σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα
ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγῶν μόνον.

(4) Voir les *Suppliantes*, vers 312 (interpolation ?), et le *Prométhée*, vers 850-851.

(5) O. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, cité dans WEINREICH, *op. cit.*, p. 27.

(6) *Ibid.*, p. 28, n. 3.

(7) *Ibid.*, p. 28.

sance (1), et le rhéteur Aristide a exalté le nombre et la grandeur de ses bienfaits (2).

2. — Ni Zeus Épaphos, ni Dionysos Épaphos, ni aucune autre divinité n'ont atteint la renommée d'Asclépios. Celui-ci apparaît dans les mythes dont la crédulité païenne l'a drapé comme le dieu guérisseur par excellence de l'antiquité (3). Issu d'Apollon, d'après une légende tardive, éduqué par le centaure Cheiron en compagnie du héros guérisseur Iasos (4), il dépassa bientôt son maître, son compagnon ainsi que tous les dieux dans l'art de guérir. Hérondas lui adressait un hymne de reconnaissance, dans lequel il le saluait comme roi de Tricca, de Cos la douce, et d'Épidaure (5).

Cos, Épidaure et Pergame étaient ses sanctuaires les plus fameux. En 420 les Athéniens, se rendant compte de l'avantage d'héberger un si magnifique bienfaiteur, inaugurèrent dans leur

(1) D'après A. et M. CROISSET (*Manuel de l'histoire de la littérature grecque*, 9^e éd., Paris, 1900), les poésies orphiques se rattachent à un mouvement religieux, qui a commencé dès le sixième siècle av. J.-C. et semble avoir duré autant que le paganisme en subissant d'ailleurs des transformations diverses. Parmi les productions littéraires de l'orphisme, les poésies orphiques constituent le monument le plus imposant, mais il est impossible de les dater. — Quant à Aristide, il vécut au deuxième siècle de l'ère chrétienne sous les empereurs Antonin, Marc-Aurèle et Commode. — Cfr *Poésies orphiques*, LII, 6 ; L, 6 : Πανσέπνον θνητοῖσι φανείς ἄκος, ἱερὸν ἄνθος, χάσμα βροτοῖς φιλόλμπον, Ἐπάφιε.

(2) AELIUS ARISTIDE, II, 7 (éd. G. DINDORF, Leipzig, 1829 ; éd. B. KEIL, Berlin, 1898) : Οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδῆσται, οὐ νόσῳ, οὐκ ὀργῇ, οὐ τυχῇ οὐδεμιᾷ, ὃ μὴ οἶόν τ' ἔσται λῦσαι τῷ Διονύσῳ. — Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 28.

(3) LUCIUS-ANRICH, *Die Anfänge des Heiligenkults*, p. 252 ss. — WENDLAND, *Hellenistisch-römische Kultur*, p. 121, 133, 137. — WEINREICH *Antike Heilungswunder*, p. 28-35. — KUTSCH, *Attische Heilgötter*, p. 16-39. — HARNACK, *Mission*, t. I, p. 119, 131, 133. — THRAEMER, *Health and Gods of Healing*, p. 550 ss. — SAINTYVES, *Les origines de la médecine. Empirisme ou magie* (Collection : *Science et magie*, fasc. 3), Paris, 1920. — Sources : P. FIEBIG, *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen)*, 2^e éd., Bonn, 1921.

(4) PINDARE, *Néméennes* III, 53. Voir USENER, *op. cit.*, p. 157, n. 26.

(5) Hérondas (Hérodas) est un contemporain des premiers Ptolémées. L. Laurand (*Manuel des études grecques et latines*, Paris, 1921, p. 242) observe que les mimes de ce poète décrivent les petites scènes qu'ils rapportent aussi exactement que possible et dans leurs plus menus détails.

ville le temple du dieu-médecin. Dans le courant du deuxième siècle avant l'ère chrétienne la confiance des malades s'est relâchée, mais, après la conquête romaine, les dévôts et les infirmes affluèrent de nouveau au sanctuaire athénien (1). En l'an 290 Rome elle-même introduisit le culte d'Asclépios et lui érigea sur l'île tibérine un temple, qui devint renommé (2). Ayant pris possession de la capitale, le *Deus clinicus* rencontra à travers tout l'empire l'accueil le plus enthousiaste. Les temples se multiplièrent et les fidèles y apportèrent leurs ex-voto. La statue de Panéas ou Césarée de Philippe, dans laquelle les habitants de la ville prétendaient retrouver un monument érigé par l'hémorroïsse de l'évangile ne fut peut-être qu'une des multiples statues d'Asclépios, offertes à ce dieu en action de grâces pour les guérisons obtenues (3). Or depuis les vers de Pindare et les *iamata*, ou les récits de guérisons miraculeuses découverts sur les stèles du temple à Épidaure, jusqu'aux discours et lettres de Julien l'Apostat, il est constamment fait mention de la main du céleste thaumaturge.

Pindare, attaché comme Eschyle à la mythologie traditionnelle, rapporte qu'Asclépios apprit du centaure Cheiron *φαρμάκων μαλακόχειρα νόμον* (4). Pindare ne détaille point les bienfaits répandus, mais dans la suite ils sont décrits avec une précision parfaite dans les *iamata* d'Épidaure (5). Ces textes qui remontent au quatrième siècle avant l'ère chrétienne et constituent les descriptions les plus anciennes des guérisons accomplies par Asclépios, rappellent à quatre reprises l'intervention efficace des mains divines.

Voici par exemple le dieu apparaissant en songe à un homme

(1) KUTSCH, *op. cit.*, p. 27.

(2) HARNACK, *Mission*, t. I, p. 119.

(3) EUSÈBE DE CÉSARÉE, H. E., VII, XVIII, 2. — Voir C. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 351, n. 4 ; 381. — HARNACK, *Mission* t. I, p. 131. — MUELLER, *Christusbilder*. (PRE, 3^e éd., 1898, t. IV, p. 80-83).

(4) PINDARE, *Pythiques*, III, 7 : Ἀσκληπιὸν ἥρωα παντοδαπῶν ἀλκτῆρα νοῦσον. Néméennes, III, 53 : Φαρμάκων μαλακόχειρα νόμον. Cfr USENER, *op. cit.*, p. 151, n. 11 ; 157, n. 29.

(5) Les *iamata* ont été trouvés par Cavvadias à la suite de fouilles menées depuis 1881. Les inscriptions furent publiées pour la première fois dans l'*Éphéméride archéologique d'Athènes* (1883, p. 199 ss. ; 1885, p. 1 ss.). Cfr DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 2^e éd., 1898-1901. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 3-11.

à la main desséchée. Asclépios lui prend la main (1), en étend les doigts, et, le matin, l'homme se réveille et s'en va guéri (2). Une autre fois le dieu s'approche en songe d'un aveugle, Acétos Halicos ; il ouvre de ses doigts les yeux du malheureux (3), et celui-ci aperçoit aussitôt les arbres qui se trouvent dans la cour du sanctuaire (4). Deux femmes éprouvent à leur tour l'attouchement bienfaisant du divin médecin. L'une est stérile ; elle s'endort au sanctuaire, le dieu lui apparaît en vision, met à nu la matrice, la touche de sa main et lui confère la fécondité (5). L'autre infirme souffre d'une maladie intestinale ; Asclépios la visite, touche l'organe malade et guérit la malheureuse (6).

Les mains d'Asclépios intervenaient de la même manière au sanctuaire de Cos. Héronidas en témoigne pour le deuxième siècle avant l'ère chrétienne et consacre au dieu-médecin cet hymne de reconnaissance : « Salut, ô roi Péan, toi qui règnes sur Tricca, et qui as pris comme demeure Cos la douce et Épidaure... viens recevoir l'humble offrande de ce coq, que je sacrifie en actions de grâces, pour les maladies que tu as écartées, en étendant sur nous ta main bienfaisante (7) ».

La confiance dans les mains d'Asclépios se transporta à Rome, comme le prouve l'épigraphe d'un ex-voto, datant de l'époque impériale et retrouvé dans les ruines de l'asclépieion de l'île

(1) Ἐπιφανέντα [τὸν θεοῦ] ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναι οὐ τοῦς δακτύ<λ>λους.

(2) IG, 951. — *Sylloge*, 802. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 3, lignes 23-33.

(3) Ὁ Θεὸς ποτελθὼν τοῖς δακτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα.

(4) IG, 951. — *Sylloge*, 802. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 6, lignes 121-124.

(5) Μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν ἄφα[σθ]αί οὐ τᾷ [χιρῇ, καὶ ἐκ τοῦ] του τᾷ Ἀνδρομάχῃ ὑ[ι]ὸς ἐξ Ἀρόββα ἐγένετο. Cfr IG, 952. — *Sylloge*, 803. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 8, lignes 64-66.

(6) L'attouchement s'appuie sur la correction proposée par Cavvadias et reprise par Weinreich (*op. cit.*, p. 28, 88-89). Cfr IG, 952. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 10, lignes 121-128 : Τὰν γαστέρα ἀντροίβων

(7) HÉRONIDAS, IV, 1-18, éd. O. CRUSIUS, 1892, p. 25-26 : Ἀσκληπίῳ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιαζοῦσαι. 1. χαίροις ἀναξ Παῖον, ὃς μέδεις Τρίκκης. 2. καὶ Κῶν γλυκῆαν κηπίδαυρον ὤκιμας. 3. σὺν καὶ Κορωνίς ἥ σ' ἔτικτε κάππολλον... 17... τὰς ἀπέψησας ἐπ' ἡπίας σὺ χεῖρας, ὃ ἀναξ, τέινας... Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 31, 32, n. 1, et SAINTYVES, (*op. cit.*), auquel nous empruntons la traduction.

tibérine (1). Cette inscription montre combien vive était à cette époque dans les masses populaires la foi en la puissance du dieu-thaumaturge. Cette confiance se communiqua plus tard aux classes supérieures de la société (2). Personne n'a mieux exprimé la crédulité de ses contemporains en l'intervention puissante d'Asclépios que le rhéteur Aristide. Gravement malade pendant une dizaine d'années, il nous a laissé comme le journal de son traitement dans ses *Discours sacrés*, curieux monument de superstitions (3). En décrivant les prétendues guérisons accomplies à Pergame, Aristide rapporte en ces termes la renommée du sanctuaire : « C'est là, selon ce que nous avons appris, que le dieu opère par la vertu de ses mains ses multiples et magnifiques prodiges » (4). L'inscription d'Apellas (5) et les ouvrages d'Élien le sophiste (6) rappellent à leur tour la puissance des mains divines. Apellas raconte qu'Asclépios lui apparut et toucha sa main droite. Le lendemain comme il sacrifiait, une flamme s'élança de l'autel et lui lûla la main ; merveille, celle-ci se trouva d'un coup complètement rétablie (7). Quant à Élien le sophiste, il se

(1) Ἀσκληπιῷ θεῷ μεγιστῶ [σ]ωτη[ρ]ι εὐ[ε]ργέτῃ · ἰκνο[ν] σπληνὸς σωθεὶς ἀπὸ σῶν χειρῶν. Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 30.

(2) D'après Hérodien (iv, 8, 3, éd. EM. BEKKER, 1855, p. 111), l'empereur Caracalla se rendit au temple de Pergame, qui avait combiné à cette époque les cultes d'Asclépios et de Sérapis.

(3) AELIUS ARISTIDÈS, éd. G. DINDORF, Leipzig, 3 vol. 1829 ; éd. B. KEIL, t. II, orat. xvii-lxii continens, Berlin, 1898.

(4) Bien qu'Aristide se représente déjà Asclépios comme un dieu-sauveur, bienfaiteur universel, il continue cependant de célébrer en premier lieu sa puissance de guérir, et il lui décerne le titre pompeux de « grand thaumaturge » II, 14 : Ὁ μέγας θαυματουργός ; II, 61 Ἐφ' οὗ τὰ πολλὰ καὶ μγάλα ὡς ἐπνυθάνομεθα ἐχειροῦργησεν ὁ Θεός. Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 28, n. 4 ; 30.

(5) IG, IV, 955. — FIEBIG, *op. cit.*, p. 20. L'inscription doit être datée ca 138-160 p. C. : Ἦψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χειρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ · τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ, ἐπιθύοντος μου φλόξ ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσεν τὴν χεῖρα.

(6) ÉLIEN (CLAUDE), Fragment 99, éd. HERCHER, 1861, p. 234 (Aesculapius Theopompo comico medetur) : Καὶ δείκνυνται καὶ νῦν ὑπὸ λίθῳ Θεοπόμπου (πατρόθεν ὁμολογοῦντος αὐτὸν τοῦ ἐπιγράμματος, Τισαμενοῦ γὰρ ἦν υἱός) εἰδωλον Παρίας λίθου. Καὶ ἔστι τὸ ἱνδαλμα τοῦ πάθους μάλα ἐναργές · κλίνη καὶ αὐτὴ λίθου · ἐπ' αὐτῆς κεῖται νοσοῦν τὸ ἐκείνου φάσμα χειρουργία φιλοτέχνῳ · παρέστηκε δὲ ὁ Θεὸς καὶ ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα, καὶ παῖς νεαρὸς ὑπομειδῶν καὶ οὗτος.

(7) FIEBIG, *loc. supra cit.*, n. 5.

sert dans la description de l'ex-voto offert par l'acteur Théopompos, de l'expression technique *παιώνιος χεῖρ* pour désigner la main du dieu-médecin (1). Enfin, Artémidore d'Éphèse a poussé plus loin que tous ses devanciers le merveilleux des guérisons (2). Il rapporte qu'un malade souffrant de l'estomac alla se coucher dans le temple. Asclépios lui apparut, lui tendit la main droite et lui présenta ses doigts à manger. L'auteur a soin d'ajouter que l'ordre du dieu n'avait qu'une portée symbolique. Le malade réveillé communiqua aux prêtres le songe que le dieu lui avait inspiré, et il reçut, conformément à l'interprétation de la vision, la prescription de manger cinq dattes (3). Ils furent rares ceux qui comme le sophiste Lucien (4) osèrent entreprendre la critique d'une crédulité aussi dangereuse. Galien lui-même n'avait pas manqué de respect à leur égard (5) et Celse le philosophe s'est cru autorisé à opposer aux miracles de Jésus les prétendues cures miraculeuses d'Asclépios (6).

Au deuxième siècle de l'ère chrétienne ces croyances superstitieuses furent à leur apogée, mais elles se montrèrent dans la suite d'une ténacité merveilleuse. Après avoir jeté dans les écrits de Celse un défi au christianisme, elles survécurent au triomphe de la religion nouvelle, lui disputant avec acharnement et avec succès l'élite intellectuelle du paganisme mourant. En particu-

(1) Toutefois le même auteur rapporte ailleurs la guérison d'Aristarchos sans mentionner l'intervention des mains divines : cfr ÉLIEN, *Fragments*, 98, 100, 101.

(2) ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE, *Les songes expliqués* (*Ὀνειροκριτικά*), v, 89. D'après Suidas, Artémidore était prêtre d'Apollon Daldaïos, et sa mère était originaire de Daldis en Lydie.

(3) *Ibid.* : *Φοινίκας πέντε ἐσθίων ἐθεραπεύθη καὶ γὰρ αἱ τοῦ φοίνικος βάλανοι αἱ σπονδαῖαι δάκτυλοι καλοῦνται*. WEINREICH, *op. cit.*, p. 33.

(4) Né à Samosate (ca 125), Lucien vint à Athènes et y passa une vingtaine d'années (ca 165-185). Lucien nous a laissé la description satirique du ministère d'un prétendu thaumaturge païen, Peregrinus Proteus. Voir LAURAND, *Manuel*, p. 255, fasc. II, n° 568.

(5) WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, p. 91, 75, 77 n. 1.

(6) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, III, 3, 22-25, éd. P. KOETSCHAU (CSEG, 1899), p. 205, 219-221 ; PG, XI, 924. Voir HARNACK, *Mission*, t. I, p. 119, 131, 133. : « Durchmustert man die grosse Streitschrift des Origenes gegen Celsus, so gewahrt man leicht dass ein Hauptstreitpunkt zwischen den beiden bedeutenden Männern war, ob Jesus der rechte Heiland sei oder Asklepios. »

lier Asclépios trouva peu de fidèles qui lui restèrent aussi attachés que l'empereur Julien l'Apostat et maint philosophe néoplatonicien. Julien se vantait d'avoir reconnu en Asclépios le fruit de Zeus et d'Hélios, le Sôtêr de l'univers, et il le remerciait d'avoir « étendu sur toute la terre le salut de sa droite » (1). Les lettres de Julien à Jamblique expriment les mêmes croyances et elles font allusion en plusieurs endroits aux mains guérisseuses du dieu-sauveur (2). Enfin comme Julien, Proclus, un des philosophes les plus remarquables de l'école néoplatonicienne, entretenait à l'égard d'Asclépios les plus vifs sentiments de confiance et de reconnaissance. Ayant lui-même bénéficié de la puissance du dieu, il chanta dans ses beaux hymnes la vertu des mains divines, de Zeus, d'Athéna, de Janus et d'Hécate (3).

3. — Les documents figurés confirment la croyance à la vertu des mains d'Asclépios. Un bas-relief, décrit par Élien et offert en ex-voto par un acteur du nom de Théopompos représentait le

(1) *Contra christianos*, éd. NEUMANN, 1880, p. 200 : *Ὁςτος* (Asclépios) *ἐπὶ τῆς γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόσodon, ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπων μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδανρον ἀνεφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προσόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. Ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα, μετὰ ταῦθ' ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην. Ὡχeto <δὲ> εἰς Κῶ, ἐνθὲνδε εἰς Αἰγᾶς. Ἐἵτα πανταχοῦ γῆς ἐστι καὶ θαλάσσης. Οὐ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐπιφοιτᾷ, καὶ ὁμῶς ἐπανορθοῦται ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα*

(2) *Lettres*, éd. HERTLEIN, 1875-7, p. 524 : *Σὺ δ' ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ταχθεὶς τὴν Ἀσκληπιοῦ χεῖρα πανταχοῦ ζηλῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι ;* *ibid.*, p. 583 ss. : les lettres de Jamblique sont désignées comme un *σωτήριον σύμβολον*, et elles sont comparées à la main d'Asclépios. — Bien que cette collection de lettres soit d'une authenticité douteuse, elle n'en est pas moins l'expression fidèle des croyances religieuses répandues dans les milieux que l'empereur fréquentait.

(3) D'après Marinus (*Vita Procli*, VII, éd. BOISSONNADE, 1862, p. 154), Asclépios avait guéri Proclus d'un mal de tête en le touchant de sa main : *τῆς κεφαλῆς ἐφαρμάμενος*. Voir *Hymnes de Proclus*, éd. ABEL, *Orphica*, Leipzig, 1885, p. 281, 283 :

VI, 5 : *κακὰς δ' ἀπελαύνετε νοῦσους ἐκ ῥεθέων...*

8. *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα θεοφραδέας τε κελεύθους...*

11. *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα...*

VII, 43 : *Δὸς γνάλοις μελέων σταθερὴν καὶ ἀπήμον' ὕγειν...*

*ναί, λίτομαι, βασιλεια, καὶ ἀμβροσίη σέο χεῖρι
παῦσον ὅλην κακότητα πελαινάων ὀδυνάων.*

dieu guérissant le malade par l'attouchement de sa main (1). Les fouilles entreprises en Grèce dans les dernières années du dix-neuvième siècle ont mis au jour plusieurs pièces de sculpture où l'on a cru reconnaître des scènes de guérison semblables à celle décrite par Élien. Elles ont été pour la plupart découvertes dans les ruines des temples et classifiées dans les ouvrages de O. Weinreich et de F. Kutsch.

Voici les représentations figurées que Weinreich a pu réunir : 1° un relief, reproduit dans *La galerie mythologique* de Millin, mais dont Weinreich ignore la provenance et la collection, à laquelle il appartient (2) ; 2° un relief représentant Hygie, en compagnie d'Asclépios, bénissant les fidèles qui s'approchent de son autel (3) ; 3° un relief attique représentant Asclépios s'approchant d'un malade étendu sur un lit. Le dieu-médecin se trouve du côté gauche, nu-pieds, drapé de son long manteau. Il élève la main droite vers l'infirme (4) ; 4° un fragment d'un relief attique, figurant un personnage barbu, qui pose sa main droite sur le front et la chevelure d'un malade. Le manteau, qui laisse à découvert le côté droit du torse mais recouvre le côté et la main gauches, rappelle l'habillement habituel d'Asclépios (5) ; 5° un fragment d'un relief de l'amphiarion de Rhamnus, représentant le dieu assis auprès du lit d'un malade, et paraissant toucher le menton du patient (6) ; 6° une pièce de sculpture, montrant Asclépios offrant une boisson à un malade (7) ; 7° un relief de l'amyneion d'Athènes, sur lequel deux mains tiennent une jambe, où l'on distingue une veine enflée (8).

(1) ÉLIEN, *fragm. cit. supra*, p. 89, n. 6. — WEINREICH, *op. cit.*, p. 1 s.

(2) MILLIN, *Galerie Mythologique*, Paris, 1881, t. I, planche 32, n. 105.

(3) *Athenische Mittheilungen*, 1887, t. II, planche 77. Cfr SVORONOS, *Das athenische Nationalmuseum*, planche XXXVIII, 3, p. 257. — WEINREICH, *op. cit.*, p. 9, n. 1. — KUTSCH, *op. cit.*, p. 129, n° 71.

(4) L. ZIEHEN (*Athen. Mitt.*, 1892, t. XVII, p. 234, fig. 3 ; p. 235). — WEINREICH, p. 2.

(5) L. ZIEHEN (*ibid.*, p. 234, fig. 4). — WEINREICH, *op. cit.*, p. 32.

(6) A. KOERTE (*ibid.*, 1893, t. XVIII, p. 236). — WEINREICH, *op. cit.*, p. 33.

(7) L. ZIEHEN (*ibid.*, 1892, t. XVII, p. 240, fig. 6). — WEINREICH, *op. cit.*, p. 89.

(8) L. ZIEHEN (*ibid.*, 1893, t. XVIII, planche 11). — WEINREICH, *op. cit.*, p. 33. — KUTSCH, *op. cit.*, p. 16 ; 124, n° 12.

Aux pièces de sculpture déjà mentionnées, la monographie de Kutsch permet d'ajouter les documents suivants : 8° deux fragments d'un relief du sanctuaire d'Aristomâchos-Amphiaraos, représentant à droite le héros-guérisseur sous le type d'Asclépios et derrière lui vraisemblablement Amphilochos ; à gauche, un homme étendu sur un lit et assisté d'une femme assise à ses côtés (1) ; 9° un relief de l'asclépieion d'Athènes, figurant à droite un homme, qui se tient debout et élève la main droite au-dessus d'un malade étendu sur un grabat. Le malade se lève et se tourne vers un médecin, assis à ses côtés (2) ; 10° un relief de l'asclépieion du Pirée, représentant un homme couché tenant dans sa droite une écuelle. Une femme assise devant lui joue vraisemblablement de la cithare (3).

Cependant toutes les pièces de sculpture énumérées ne représentent pas des scènes de guérison. Ainsi les mains qui tiennent la jambe enflée ne paraissent pas être celles du dieu-médecin, mais plutôt celles d'un malade guéri présentant à la divinité son ex-voto de reconnaissance (4). Ailleurs, dans le deuxième bas-relief, le geste d'Hygie est un geste de bénédiction ; la déesse bénit les fidèles qui s'approchent de son autel (5). D'autres représentations sont d'une interprétation douteuse. On y voit tantôt des scènes de guérison, tantôt des banquets offerts aux dieux, tantôt des offrandes aux défunts (6). Remarquons enfin qu'Asclépios et les héros-guérisseurs, lorsqu'ils s'approchent des malades, se contentent quelquefois d'élever les mains (7). Weinreich distingue cette attitude de l'imposition des mains proprement dite (8) et lui attribue le sens d'un rite magique ; mais rien n'autorise une distinction aussi absolue (9). Un monument figuré ne pouvant représenter l'action qu'à un seul moment de son développement, il est naturel que

(1) KUTSCH, *op. cit.*, p. 123, n° 7. L'auteur cité y voit un repas.

(2) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 132, n° 104.

(3) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 133, n° 113 : offrande aux morts ou repas.

(4) Amyneion d'Athènes : KUTSCH, *op. cit.*, p. 17.

(5) WEINREICH, *op. cit.*, p. 84.

(6) Syronos suppose des banquets offerts aux dieux (théoxénies) ; Ziehen croit à des offrandes destinées aux défunts ; Kutsch réserve son jugement.

(7) Pièces 3°, 8°, 9°.

(8) Pièces 4°, 5°, et l'ex-voto de Théopompos

(9) WEINREICH, *op. cit.*, p. 8, 14-15.

l'artiste ait exprimé soit l'acte lui-même de guérir, soit, scène non moins solennelle, l'apparition du dieu-médecin.

4. — Flavius Philostrate, le biographe d'Apollonius de Tyane, rapporte que le héros de son roman s'initia aux sciences des mages de Babylonie, des sages de l'Inde et des hommes nus de l'Égypte(1). Il est impossible de vérifier dans quelle mesure cette affirmation est historique mais elle indique d'une façon heureuse les sources qui ont alimenté à partir de l'époque d'Alexandre le Grand les croyances et les pratiques superstitieuses répandues à travers l'empire romain. C'est pourquoi il ne manque pas d'intérêt de rappeler sommairement le rôle que les mains divines jouaient dans la mythologie et la médecine sacerdotale de l'Inde et de l'Égypte (2).

Au rapport des historiens de l'Inde ancienne, les livres védhiques parlent à plusieurs reprises d'une vertu de guérir, transmise au moyen de passes et d'attouchements, accomplis par les mains des dieux (3). Le Rig-Vedha, partie la plus ancienne des livres védhiques, chante comme suit la puissance des mains de Rudra : « Où est ta main, ô Rudra, la douce, celle qui procure la guérison et calme toute souffrance, celle qui enlève toute maladie ? » (4). Le même recueil, suivi par l'Atharva-Vedha (5), manuel de sorcellerie tardivement rédigé et plus tard promu à l'orthodoxie, étend cette puissance aux mains de certains hommes privilégiés par les dieux.

En Égypte, l'imposition des mains n'est guère moins fréquente. La déesse Isis, voulant rappeler à la vie un enfant, — son propre

(1) J. S. PHILLIMORE, *Philostratus in Honour of Apollonius of Tyana Translated*, Oxford, 1912, t. I, p. 4 : « But because he visited the Babylonian Mages, the Indian Brahmins, and the Naked Men of Egypt, some will have it that he was a mage and denounce his doctrine as fanatical. »

(2) Pour cet aperçu sur les mythes védhiques et égyptiens, nous nous contentons des données rassemblées par BEHM, *op. cit.*, p. 103-105. En effet, s'il y eut des influences égyptiennes ou babyloniennes, ces influences ne se sont exercées que par l'intermédiaire des milieux juif et hellénique. — Voir E. HARDY, *Die vedish-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, Munster-en-W., 1892 et F. ZIMMERMANN, *Die ägyptische Religion*, Paderborn, 1912.

(3) H. OLDENBERG, *Die Religion des Vedha*, 1894, p. 498.

(4) *Rig-Vedha*, éd. GRASSMAN, 1876 : x, 60, 12 ; x, 137, 7.

(5) *Atharva-Vedha*, éd. LANMAN (*Harvard Oriental Series*, t. VII), 1905.

fils Horus, d'après le papyrus 3027 du musée de Berlin, — posa ses mains sur l'enfant et prononça des paroles magiques (1). Les autres divinités du panthéon égyptien auraient agi de la même façon. Toutes possédaient, d'après les croyances populaires, des vertus innées qui se transmettaient par l'imposition des mains et par de véritables passes, exercées sur la nuque et l'épine dorsale des patients (2). Enfin, les magiciens empruntèrent aux dieux le même rite. Les formules D, Q, S, T, et peut-être R du papyrus 3027 de Berlin, celles du papyrus démotique de Londres et Leyde autorisent cette affirmation (3). Remarquons que d'après les papyrus l'imposition des mains possédait tous les caractères d'un vrai rite magique. Accomplie par les magiciens, elle contraignait les dieux à guérir les malades et elle disposait d'une vertu secrète grâce à la scène mythique qu'elle était censée représenter (4).

§ 2. — *Les thèmes légendaires. Les mains des médecins, des philosophes et des rois.*

La puissance de guérir par l'attouchement n'a pas été un privilège de quelques divinités. Le thème des mains dispensatrices de guérisons a passé dans la légende et orne de traits fabuleux la vie de plusieurs grands hommes de l'antiquité.

Les rois et les empereurs, surtout à partir de l'époque hellénique, deviennent les instruments des dieux, choisis par ceux-ci pour manifester leur puissance ; ou bien, divinisés par leurs sujets, ils

(1) ERMANN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind* (*Abhandlungen der Berliner Akademie, philol.-histor. Klasse*), Berlin, 1901, p. 15. — FRAZER, *Adonis*, Londres, 1909, p. 213 (ERE, 1913, t. VI, p. 494a).

(2) MASPÉRO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptienne*, Paris, 1893, t. I, p. 309.

(3) *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, éd. GRIFFITH-THOMPSON. Cfr ABT, *Die Apologie des Apuleius*, Giessen, 1908, p. 262. — DE JONGH, *Das antike Mysteriumswesen*, 1^e éd., Leyde, 1909, p. 225.

(4) A. MALLON, *La religion des Égyptiens* (HUBY, *Manuel d'histoire des religions*), p. 647-648 : « En Égypte la plupart des formules magiques étaient composées d'allusions mythologiques. On croyait ainsi capter la vertu des dieux et l'enfermer dans certains gestes et formules, quitte à les accomplir ou à les réciter avec la plus minutieuse fidélité. »

possèdent en propre une vertu de guérir. Au témoignage de Plutarque, le gros orteil du pied droit de Pyrrhus était le siège d'une vertu divine et il suffisait aux malades de le toucher pour être guéris (1). La puissance de Vespasien n'était pas moins surprenante. A Alexandrie il rendit la vue à un aveugle en lui appliquant de la salive et il guérit même par les empreintes de ses pas un homme à la main desséchée (2). Plus tard Hadrien l'imita de très près, en délivrant de cécité une femme qui lui baisait les genoux (3).

A côté des princes, les médecins apparaissent dans l'antiquité comme les protégés des dieux et Solon chante la vertu de leurs mains (4). Mais la plus grande puissance a été surtout attribuée à certains philosophes, dont les vies légendaires, écrites du troisième au quatrième siècle par quelques fidèles et enthousiastes admirateurs, rapportent pieusement les faits merveilleux. Parmi ces sages thaumaturges le plus fameux fut sans contredit Apollonius de Tyane. Prédicateur de la philosophie néo-pythagoricienne, il se rattachait à ce grand renouveau philosophique, dont l'in-

(1) PLUTARQUE, *Pyrrhus*, III : *Λέγεται δὲ τοῦ ποδὸς ἐκείνου τὸν μείζονα δάκτυλον ἔχειν δύναμιν θείαν, ὥστε μετὰ τὴν τελευταίαν τοῦ λοιποῦ σώματος κατακαέντος ἀπαθῆ καὶ ἄθικτον ὑπὸ τοῦ πυρὸς εὐρεθῆναι*. Voir WEINREICH, *op. cit.*, p. 67 ; 67, n. 1.

(2) TACITE, *Historiae*, IV, 81. — SUÉTONE, *Vespasianus*, VII. — DION CASSIUS, *Historia Romana*, LXVI, 8. — Cfr FIEBIG, *op. cit.*, p. 15-17, et voir DIETERICH (*Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, t. VIII, p. 500, n. 1) et WEINREICH, *op. cit.*, p. 66, n. 2 ; 68, n. 2 ; 112.

(3) *Vita Hadriani*, XXV, chez WEINREICH, *op. cit.*, p. 73 : « Ea tempestate supervenit quaedam mulier quae diceret somnio se monitam ut insinuaret Hadriano ne se occideret, quod esset bene valiturus, quod cum non fecisset esse coecatam, jussam tamen iterum Hadriano eadem dicere atque genua eius adorare recepturam visum. Quod cum insomnium fecisset, oculos recepit, cum aqua quae in fano erat ex quo venerat, oculos abluisset. » ; *ibid.* (WEINREICH, *op. cit.*, p. 66) : « Venit de Pannonia quidam vetus coecus ad febrientem Hadrianum, eumque contingit. Quo facto et ipse oculos recepit et Hadrianum febris reliquit... Marius Maximus haec per simulationem facta commemorat. »

(4) SOLON, *fragm.*, XIII, 61 :

*Τὸν δὲ κακῆς νοῦσοισι κινώμενοι ἀργαλέαις τε
ἀπάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὄνη.*

QUINTIL., *Instit.*, II, 4, 12 : « Ut remedia quae alioquin natura sunt aspera, molli manu leniantur. » Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 15. — USENER, *op. cit.*, p. 157, n. 26.

fluence parallèle à celle du culte des empereurs et des religions orientales s'efforça d'aviver à l'époque impériale les sentiments religieux des milieux gréco-romains. Ayant entrepris un voyage vers les Indes, Apollonius subit l'emprise de l'Orient religieux et il se crut appelé à embrasser la vie de philosophe itinérant. Il profita de son séjour aux Indes pour se préparer à sa future mission, fréquenta dans ce pays Jarbas, le sage des Brahmanes, et assista aux guérisons prodigieuses que ce personnage était censé accomplir. Apollonius vit les aveugles, les boiteux, les hommes aux mains desséchées s'approcher de Jarbas et celui-ci les guérir par l'attouchement de ses mains (1). Ces scènes merveilleuses marquèrent d'une profonde empreinte l'esprit d'Apollonius. Retourné dans son pays, il imita et surpassa dans son ministère les exploits de Jarbas. De passage à Rome, il arrêta un cortège funèbre qui conduisait au cimetière une jeune fiancée et il rendit la vie à la jeune fille en la touchant de la main (2). Apollonius de Tyane n'a pas été seul à devenir dans la tradition un thaumaturge accompli. Trois quarts de siècle après la rédaction de sa biographie, on élaborait de nouvelles légendes, sous le haut patronage de Salonine, l'épouse de l'empereur Gallien (260-268), et l'on composa la vie de Pythagore (3) et de Jamblique (4). Or, toutes ces biographies fantaisistes attribuent aux mains des philosophes une puissance surnaturelle (5).

(1) Consulter sur Apollonius de Tyane : M. MERVoyer, *Περὶ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως*, Paris, 1864. — L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, 6^e éd., Paris, 1911, t. I, p. 362-365. — P. BATIFFOL, *Le christianisme et le monde antique* (J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. II), p. 289. — J. S. PHILLIMORE, *Philostratus in Honour of Apollonius of Tyana Translated*, Oxford, 1912. — WENDLAND, *Hellenistisch-römische Kultur*, p. 217. — Jarbas guérit un boiteux moyennant l'imposition des mains (PHILOSTRATE, III, 39, éd. FIEBIG, *op. cit.*, p. 24) : *Ἀλλ' αἱ χεῖρες αὐτῷ καταψῶσαι τὸν γλοντὸν ἐς ὀρθὸν τοῦ βαδίσματος ὁ νεανίας ἤλθεν*. — Le même Jarbas guérit ensuite un aveugle et un homme à la main desséchée, sans que le procédé de guérison soit indiqué. Toutefois l'étroit rapprochement avec le prodige précédent permet de supposer qu'il y eut le même procédé dans les deux cas.

(2) PHILOSTRATE, IV, 45, éd. FIEBIG, *op. cit.*, p. 26 : *Οὐδὲν ἄλλ' ἢ προσανόμενος αὐτῆς καὶ τι ἀφανῶς ἐπειπὼν ἀφ'ἐπνισε τὴν κόρην*.

(3) Biographies de Pythagore composées par Porphyre et Jamblique.

(4) Vie de Jamblique par Eunapios.

(5) WEINREICH, *op. cit.*, p. 46-47. Cependant l'imposition des mains n'y figure pas dans des récits de guérison.

Enfin, mieux douées que les princes et les sages, certaines peuplades ont possédé comme une propriété de leur race le pouvoir de guérir. Les Psylles d'Afrique, les Marses d'Italie, les Ophiogènes de l'Hellespont ont joui dans le monde antique d'une renommée universelle, dont les ouvrages de Pline et de Strabon, de Lucain et d'Élien, ont conservé le souvenir (1). Les membres de ces tribus privilégiées étaient non seulement à l'abri des serpents et des scorpions, mais ils guérissaient toute personne qui en avait été mordue. Ils communiquaient leur puissance mystérieuse de diverses façons : ils touchaient les plaies (2), imposaient les

(1) WEINREICH, *op. cit.*, p. 47-48.

(2) PLINE, *Nat. hist.*, VII, 13, éd. L. JAHN, Leipzig, 1780, t. II, p. 4 : « Crates Pergamenus in Hellesponto circa Parium genus hominum fuisse, quos ophiogenes vocat, serpentium ictus contactu levare solitos et manu imposita venena extrahere solitos. Varro etiamnum esse paucos ibi, quorum salivae contra ictus serpentium medeantur. Similis et in Africa Psyllorum gens fuit, ut Agatharchides scribit, a Psyllo rege dicta cuius sepulchrum in parte Syrtium maiorum est. Horum corporum ingentum fuit virus exitiale serpentibus et cuius odore sopirent eos... Simile et in Italia Marsorum genus durat quos a Circae filio ortos ferunt et ideo inesse iis vim naturalem eam. Et tamen omnibus hominibus contra serpentes est venenum, feruntque ictus salivae ut ferventis aquae contactum fugere : quod si in fauces penetraverit, etiam mori, idque maxime humani ieiuni oris. » *Ibid.*, XXVIII, 30, 32, éd. JAHN, t. IV, 1857, p. 161 : « Remedio est ablui prius manus eorum aquaque illa eos, quibus medearis, inspergi. » *Ibid.*, XXVIII, 45, éd. JAHN, t. IV, 1857, p. 164 : « Immatura morte raptorum manu strumas, parotidas, guttura tactu sanari adfirmant, quidam vero cuiuscumque defuncti, dumtaxat sui sexus, laeva manu aversa, » — LUCAIN, IX, 22 ss. :

At si quis peste diurna

fata trahit, tunc sunt magicae miracula gentis

Psyllorumque ingens et rapti pugna veneni.

Nam primum tacta designat membra saliva. —

CLAUDE ÉLIE, *De natura animalium*, I, 57, éd. HERCHER, Leipzig, 1864, p. 29 : Λεπτὸν θηρίον ὁ κεράστης. Ἔστι δὲ ὄφεις, καὶ ὑπὲρ τοῦ μετώπου κέρατα ἔχει δύο, καὶ ὅμοια τοῖς τοῦ κοχλίου τὰ κέρατα, οὐ μὴν ἔστι ὡς ἐκείνων ἀπαλά. Οὐκοῦν τοῖς μὲν ἄλλοις τῶν Λιβύων εἰσὶ πολέμιοι. Ἔστι δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς καλουμένους Ψύλλους ἔνσπονδα, οἵπερ οὖν οὔτε αὐτοὶ δακόντων ἐπαύουσι, καὶ τοὺς τῷ τοιοῦτῳ κακῷ περιπεσόντας ἰῶνται ῥᾶστα. Καὶ ὁ τρόπος, ἐὰν πρὶν ἢ προσηθῆναι τὸ πᾶν σῶμα ἀφίκηται τις τῶν ἐκείθεν κλητὸς ἢ κατὰ τὴν χεῖρα, εἴτα τὸ μὲν στόμα ὕδατι ἐκκλύσῃται, ἀπονίψῃ δὲ τὰς χεῖρας ἰτέρῳ, καὶ πιεῖν τῷ δηχθέντι δῶ ἐκάτερον, ἀνεργώσῃ τε ἐκεῖνος καὶ κακοῦ παντός ἐξάντης τὸ ἐντεῦθεν ἔστιν. — PLUTARQUE, *Quaest. symp.*, V, 7, 1 (Mestrius

maines (1), suçaient le venin (2), appliquaient leur salive (3), voire l'eau avec laquelle ils se lavaient les mains (4) ; enfin, lorsque le cas d'empoisonnement était grave, ils s'étendaient nus sur les corps des malades, estimant ainsi communiquer plus efficacement leur vertu (5).

§ 3. — *L'interprétation des thèmes païens.*

Uniforme en apparence, le rôle des mains divines dans les légendes et les mythes est en réalité très varié, et ce serait une erreur particulièrement grave de croire que les païens leur ont attribué partout une efficacité surnaturelle.

Dans la plupart des documents et surtout dans les plus anciens, les mains divines exercent une activité qui est d'ordre médical ; car toutes les fois que les dieux et les déesses interviennent comme accoucheurs ou chirurgiens, l'aide de leurs mains est requise par l'exercice de leur profession. Aussi la plupart des textes anciens ne chantent pas à proprement parler la puissance des mains divines mais plutôt leur douceur, leur habileté, leur dextérité, en un mot leur art vraiment supérieur d'appliquer aux infirmes, sans faire souffrir, les remèdes de la médecine (6). A cet égard, leur intervention était une faveur insigne dont on ne peut saisir la portée qu'en se rappelant la mauvaise réputation qui s'attachait dans l'antiquité aux médecins de profession (7). Les mains divines sont appelées les guérisseuses (8), les bienfaitrices (9),

Florus constate) : ἡ γὰρ ἐπαφή καὶ συνανάχρωσις ἔχει τινὰ φαινομένην πάθους ἀρχήν... οὐδὲν ἀπέχει καὶ ἀνθρώπου ψαῦσιν τὴν μὲν ὠφέλιμων εἶναι τὴν δ' ἀπηνῆ καὶ βλαβεράν.

(1) STRABON, *Géographie*, XIII, 1, 14 : Φασὶ δ' αὐτῶν (τῶν Ὀφιογενῶν) τοὺς ἄρρενας τοῖς ἐχεοδήκτοις ἄκος εἶναι συνεχῶς ἐφαπτομένους. — PLINE, *loc. supra cit.*, p. 98, n. 2.

(2) PLINE, XXVIII, 30, *loc. supra cit.*, p. 98, n. 2.

(3) LUCAIN, IX, 22, *loc. supra cit.*, p. 98, n. 2. Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 48.

(4) PLINE, XXVIII, 32. — ÉLIEN, I, 57 ; *loc. supra cit.*, p. 98, n. 2.

(5) ÉLIEN, XVI, 28. — PLUTARQUE, *Symp.*, V, 7, 1. — Cfr WEINREICH, *op. cit.*, p. 47, n. 3 ; 48 et *loc. supra cit.*, p. 98, n. 2.

(6) PINDARE, *Néméennes*, III, 53. — QUINTILIEN, *Instit.*, II, 4, 12. — Cfr *loc. supra cit.*, p. 96, n. 4.

(7) WEINREICH, *op. cit.*, p. 195-197.

(8) ÉLIEN, *Fragment*, 99. — ESCHYLE, *Les Suppliantes*, vers 1065 s.

(9) HÉRONDAS, IV, 1-18.

les douces (1), les ambrosiennes (2), autant d'épithètes qui expriment la confiance des malades dans la dextérité des dieux-médecins.

Ces considérations gardent leur valeur lorsqu'il s'agit des guérisons prétendument miraculeuses obtenues dans les temples d'Asclépios. Celui-ci a été le divin chirurgien de l'antiquité. Aristide lui a donné ce nom (3) et il exprime exactement la manière de guérir de ce dieu. Ses temples étaient non seulement des lieux de prière et de sacrifices mais encore des sanatoria et des cliniques renommés. Établis en des sites ravissants, ils offraient aux malades la plus exquise villégiature, et l'influence bienfaisante de la nature y était sagement secondée par les ressources de la médecine sacerdotale (4). Des écoles s'y étaient développées, qui ont formé la plupart des médecins fameux de l'antiquité. Les Hippocrates faisaient remonter leurs origines au dieu-thaumaturge et ils avaient hérité à Cos de la science médicale ; Galien, le médecin de Marc-Aurèle, et Oribase, celui de Julien l'Apostat, avaient appris leur profession au sanctuaire de Pergame ; et le traité de médecine connu sous le nom de *Sentences cniennes* est le résumé de l'enseignement religieusement conservé au sanctuaire de Cnide (5).

Au reste, si les prêtres d'Asclépios disposaient de toutes les ressources de la science médicale de leur époque, ils avaient encore trouvé le moyen de s'en servir avec les meilleures garanties de succès. Sans aller jusqu'à admettre la pratique courante de l'hypnose, le sommeil et les jeûnes imposés aux malades favorisaient la fréquence des rêves, lesquels guidaient les prêtres dans l'établissement de leur diagnostic. En outre l'insensibi-

(1) *Poésies orphiques*, XXIII, 8 ; XXIX, 18 ; LXVII, 3. — PINDARE, *Néméennes*, III, 53. — *Anthologia palatina*, IX, 525. — *Etymologicum Magnum*, v^o ἥπιος. Les termes employés sont : Ἠπιόχειρ, ἥπιος, μαλαχός.

(2) PROCLUS, *Hymne*, VII, 43.

(3) ARISTIDE, II, 64. Voir WEINREICH, *op. cit.*, p. 30 et n. 2. — BLINKENBERG, *Archäologische Studien*, p. 102 : « Am Ende geht die Heilskraft der göttlichen Hand wohl einfach darauf zurück dass die älteste Hellkunde besonders χειρονομία war. » — C. V. ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn, 1899, p. 615.

(4) SAINTYVES, *op. cit.*, *passim*.

(5) *Ibid.*, p. 87-93. — PLINIE, *Hist. nat.*, XXIX. — STRABON, *Géogr.*, XIV, 2, 19.

lité relative, résultat du sommeil profond, leur permettait de pratiquer sur les infirmes les opérations chirurgicales qu'ils estimaient nécessaires (1). Bref, si les guérisons n'ont pas manqué dans les temples d'Asclépios, elles étaient dues à la science médicale. Les malades, il est vrai, longtemps tenus en haleine et suggestionnés par le milieu religieux, voyaient en songe les mains d'Asclépios ; mais c'étaient en réalité celles du prêtre pratiquant l'opération et guidant les rêves par ses attouchements (2). Aussi parmi les quarante-deux récits de guérison recueillis sur les stèles d'Épidaure, il n'en est guère qui attribuent uniquement à l'imposition des mains la guérison des malades. Même dans les quatre inscriptions rapportées plus haut, le rôle des mains divines relève de la médecine ou de la chirurgie. Asclépios étend les doigts de l'homme à la main desséchée, il ouvre les yeux de l'aveugle, il met à nu la matrice de la femme stérile, il laisse passer et repasser sur l'organe malade de la femme souffrante ses mains de médecin (3).

A vrai dire, le thème des guérisons par simple attouchement ne se rencontre que dans quelques récits mythiques ou légendaires, qui sont presque tous d'origine tardive : dans le rappel à la vie de la jeune fille romaine par Apollonius de Tyane, dans la guérison du perclus par Jarbas, dans les guérisons d'Io par Zeus, puis dans celles d'Apellas et de Proclus par Asclépios (4). Nulle part la mention de l'imposition des mains n'offre des caractères d'historicité et partout elle est l'objet de croyances superstitieuses. Dans la guérison d'Io le thème mythique se combine avec la croyance païenne de l'attouchement fécondant des divinités, et dans celle d'Apellas l'imposition des mains divines d'Asclépios ne rend la santé qu'au moment où la flamme du sacrifice a effleuré la main du fidèle présentant ses offrandes au dieu-médecin. Enfin,

(1) SAINTYVES, *op. cit.*, p. 74.

(2) *Ibid.*, p. 75, n. 2. — WEINREICH, *op. cit.*, p. 30, n. 2. — ARISTOPHANE, *Plutus* (LAURAND, *Manuel*, fasc. II, n° 258). — ARTÉMIDORE, V, 61. — ÉLIEN, IX, 33.

(3) *Iamata d'Épidaure*, *loc. supra cit.*, p. 88, n. 1-5.

(4) On serait tenté d'en rapprocher les procédés de guérir attribués aux Psylles, aux Marses et aux Ophiogènes. Pline est affirmatif ; il rapporte que les membres de ces diverses tribus guérissaient *contactu, tactu ipso, manu imposita*. Cependant le même auteur en d'autres passages, ainsi que Strabon et Lucain, montrent qu'en réalité ces procédés étaient plus complexes.

Apollonius de Tyane ressuscite la jeune fille non tant par la vertu de ses mains que par l'influence de quelques paroles prononcées à mi-voix. De plus, les narrations païennes ne conçoivent pas la puissance de guérir d'une façon spirituelle et transcendante, mais la localisent dans les mains ou les pieds des prétendus thaumaturges. Rien de plus significatif que la notice de Plutarque sur Pyrrhus. Seul le gros orteil de Pyrrhus contenait d'après l'historien grec la force divine que ce prince avait reçue (1).

Les écrits qui s'affranchissent le plus de ces croyances superstitieuses, sont la biographie d'Apollonius de Tyane et surtout les ouvrages des néo-platoniciens. Mais il est difficile de ne pas y reconnaître des influences chrétiennes et d'autre part il est certain que ces écrits ont enlevé à l'imposition des mains toute efficacité réelle, en ne lui laissant que la valeur d'une expression métaphorique. Flavius Philostrate tenait à la religion en dilettante, épris de la beauté des mythes, et en politique avisé, soucieux de veiller à l'ordre de la cité dont les dieux assuraient la tranquillité. Engagé par l'impératrice à composer la vie d'Apollonius, il réalisa, malgré les apparences, avant tout une œuvre de lettré. Sans doute, pour répondre au but que lui avait assigné son auguste protectrice, multiplia-t-il autour du héros de son livre les épisodes merveilleux, mais en sourdine et sous prétexte d'écarter l'injure très grave de magicien, il s'efforça d'expliquer d'une manière naturelle les merveilles attribuées au philosophe-thaumaturge. C'est ainsi qu'il conserva l'imposition des mains dans la prétendue résurrection de la fiancée romaine, mais en insinuant un cas de mort apparente et en insistant sur les paroles secrètes qu'Apollonius prononça (2). Quant au mysticisme néo-platonicien, à mesure qu'il se perdait dans de vagues spéculations, il réduisait aussi l'imposition des mains à un thème littéraire. Les hymnes de Proclus et les lettres de Julien vaporisent complètement, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les mains des dieux. Le terme subsiste, mais ne contient plus qu'une métaphore, d'ailleurs très courante même dans la Bible, pour signifier l'intervention de la toute-puissance divine.

Au reste, il est probable que des traditions chrétiennes ont exercé une influence sur les conceptions néo-platoniciennes dont nous parlons maintenant. Porphyre et Julien l'Apostat avaient

(1) PLUTARQUE, *Pyrrhus*, III.

(2) Voir *supra*, p. 97, n. 2.

fréquenté les Évangiles, et ils étaient très poussés par le désir de rivaliser avec la religion de Jésus. Cette dépendance littéraire à l'endroit des écrits néo-testamentaires semble prouvée pour la biographie d'Apollonius de Tyane. Julia Domna, l'épouse de Septime Sévère, avait pris à cœur de restaurer la religion païenne et de satisfaire par un système syncrétiste savant aux aspirations religieuses qu'elle entendait sourdre autour d'elle dans la société romaine. Descendant d'une vieille famille sacerdotale au service du temple d'El-gabal à Emèse, « élevée auprès des autels d'un dieu sémitique, initiée à toutes les mythologies et philosophies de la Grèce, entourée au Palatin d'un aréopage de penseurs venus des quatre coins de l'empire, la belle impératrice était elle-même la prêtresse idéale du syncrétisme nouveau » (1). Toutefois, Julia Domna avait trop d'esprit pour assumer le rôle de prophétesse de la nouvelle religion ; elle préféra l'incarner dans la personne d'un philosophe légendaire qu'elle avait appris à connaître par les traditions locales de sa patrie et par les papiers-mémoires d'un certain Damis, et elle chargea un des lettrés de son entourage, Philostrate, d'écrire la vie de son héros. Inspiré par l'impératrice, poussé par elle à réaliser en Apollonius le révélateur du syncrétisme nouveau, Philostrate butina dans les croyances et les traditions de toutes les religions, empruntant les doctrines morales, copiant les légendes, puis harmonisant tous ces emprunts dans la vie composite du philosophe itinérant. Au cours de ce travail de compilation, Philostrate apprit à connaître les Évangiles et les Actes, et se trouva heureux de transporter sur Apollonius quelques traits de la vie de Jésus et des premiers missionnaires chrétiens. Dans ces conditions l'imposition des mains, si fréquemment attestée dans les traditions chrétiennées, a pu passer des écrits du Nouveau Testament dans la biographie légendaire du philosophe païen (2).

Conclusion. — L'imposition des mains ne se rencontre guère dans les prétendus prodiges païens. Les quelques attestations

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne*, t. I, p. 363.

(2) Voir à l'appui d'une dépendance littéraire de l'œuvre de Philostrate à l'égard des Évangiles, à la suite de C. Baur et de Zeller, les réflexions de P. Batiffol (*art. cit.*, p. 289) et de L. Duchesne (*op. cit.*, t. I, p. 364). En sens contraire, lire WEINREICH, *op. cit.*, p. 171 ss.

appartiennent à des époques tardives, ne se dégagent presque jamais de croyances superstitieuses ou bien ne peuvent se réclamer, en toute certitude, d'une inspiration originellement païenne.

ARTICLE DEUXIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS CHEZ LES SÉMITES

Les livres de l'Ancien Testament ne contiennent qu'une allusion lointaine et incertaine au rôle joué par les mains dans la médecine ancienne ; elle se rencontre dans la guérison miraculeuse de Naaman par Élisée (1). Le général syrien, dépité de la froide réception qui lui échet de la part du prophète, s'écrie : « Je me disais : il sortira vers moi ; il se présentera, il invoquera le nom de Jahweh son Dieu, il agitera la main vers le lieu, et il guérira le lépreux. »

Les paroles de Naaman sont très vagues et leur interprétation n'est pas facile. Quel est ce geste d'agiter la main, et de quel lieu s'agit-il ? La Vulgate a déterminé le sens du passage en traduisant *locum leprae*, et beaucoup de commentaires l'ont suivie dans cette interprétation. Quant au verbe hébreu exprimant le geste, la version latine le traduit par l'expression « toucher de la main », tandis que le texte des Septante se sert des termes *ἐπιθεῖναι τὴν χεῖρα*, qui dans les écrits du Nouveau Testament désignent régulièrement l'imposition des mains. Bref, d'après les versions grecque et latine, la narration ferait mention d'un rite de guérison. Cependant, comme le passage n'exprime ni les réflexions du prophète, ni celles de l'écrivain inspiré, il pourrait tout au plus refléter certaines pratiques des thaumaturges syriens.

Il y a une autre explication du passage qui semble beaucoup mieux répondre au sens des mots dont se compose l'expression ainsi qu'à celui du contexte. En effet, l'hiphil de **ניח**, construit avec la préposition **על** et le substantif **יד**, ne signifie pas autant « imposer » que « jeter » la main ; et d'autre part l'expression **המקום**, qui serait un terme fort obscur pour désigner les plaies de Naaman, mis en évidence par l'article, est une appellation

(1) II Reg. v, 11.

consacrée pour désigner un sanctuaire (1). Dans ces conditions le rite s'éclaire singulièrement ; il devient une attitude de prière, il se rapporte à l'invocation adressée à Jahweh, mentionnée au verset précédent, et il rappelle peut-être le geste de balancement dont les prêtres accompagnaient l'oblation des sacrifices (2).

Toutefois, si l'imposition des mains n'apparaît pas dans les livres de l'Ancien Testament, l'attouchement des malades est un procédé fréquemment employé par les prophètes thaumaturges du neuvième siècle, Élie et Élisée. Il est par conséquent très vraisemblable que ces prophètes se sont également servis de l'imposition des mains, et c'est sans doute par suite d'une omission accidentelle qu'aucune mention ne nous a été conservée (3).

En présence de ces traditions bibliques, il est étonnant que le judaïsme rabbinique se soit montré réfractaire aux rites de guérison que les anciens prophètes avaient adoptés. Les premiers rabbins ont réservé à Jahweh le pouvoir de guérir, et n'ont admis d'autre intervention que celle de la prière pour obtenir de Dieu la guérison (4). Cette doctrine se trouve déjà inculquée dans les maximes de l'Ecclésiastique, qui rapportent le salut des malades aux prières conjointes des infirmes et du médecin, et elle est attestée plus tard par le quatrième évangile dans la réponse de Marthe, la sœur de Lazare, et dans les insinuations des scribes et des pharisiens (5). Cependant les docteurs juifs ont déformé l'influence de la prière ; oubliant que toute invocation religieuse consiste dans l'élévation confiante de l'âme vers Dieu, ils ont introduit le plus froid et le plus ridicule formalisme dans les demandes de guérisons et de prodiges adressées à Jahweh (6). La prédilection des rabbins s'attacha aux formules, c'est-à-dire à

(1) Cfr GESENIUS-BUHL, *Hebräisches u. Aramäisches Handwörterbuch*, 15^e éd. : Gen. xxii, 3 ; xxviii, 11 ; II Reg. v, 11 ; I Sam. vii, 16.

(2) *Ibid.* : Ex. xxix, 26 ; Lev. vii, 30 ; viii, 29 ; ix, 21 ; x, 15 ; xiv, 12, 24 ; xxiii, 11, 20 ; Num. v, 25 ; vi, 20.

(3) II Reg. xvii, 21 ; II Reg. iv, 34.

(4) P. FIEBIG, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Text (Kleine Texte)*, Bonn, 1911 ; *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingue, 1911. — A. FROEVIG, *op. cit.*, p. 86-90.

(5) *Ecclis.* xxxviii, 9, 14 ; Jo. ix, 30-33 ; xi, 22 ; ix, 21.

(6) Voir les prodiges attribués à Hanina-ben-Dosa : FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten*, p. 19 ss.

la prononciation minutieuse des mots et à la récitation fidèle du formulaire prescrit. Une prière grandiloquente devint un gage de bienveillance divine, tandis qu'une oraison mal récitée ou interrompue, même involontairement, ne fut plus jugée digne d'être exaucée (1).

Des traditions rabbiniques se distinguent les rites de guérison en usage chez les peuples apparentés aux Hébreux, en particulier chez les Arabes et les Babyloniens ; l'imposition des mains y a été très largement répandue. En Babylonie le geste figure parmi les manipulations souvent bizarres et toujours compliquées de la médecine sacrée et magique. On sait que les maladies y étaient regardées comme les châtiments d'une divinité offensée ou l'œuvre vengeresse d'un esprit malfaisant (2). Le malade s'adressait en conséquence à quelque prêtre conjurateur, *a ipu*, et celui-ci s'évertuait à chasser l'esprit au moyen d'incantations et de rites divers parmi lesquels l'imposition des mains était fréquemment prescrite (3). Le geste de guérison était fixé en rite ; réservé aux prêtres, il se pratiquait sur la tête des malades, possédait la valeur d'un exorcisme, et s'accompagnait de formules magiques.

Tel n'était pas le cas en Arabie, où l'imposition des mains s'est continuée jusqu'à nos jours sous la forme très simple d'un geste d'attouchement. En effet, dans plusieurs tribus, les personnes réputées saintes, comme les ascètes, et les cheiks ou chefs de tribu, jouissent d'après les croyances populaires, de la faculté de guérir ; les uns et les autres sont appelés auprès des malades auxquels ils imposent les mains (4). Il faut noter que le geste devient quelquefois un vrai massage, et qu'il revêt en d'autres circonstances

(1) *Berakoth*, v, 5.

() A. CONDAMIN (HUBY, *Christus*, 3^e éd.), p. 704.

(3) R. C. THOMPSON, *Assyro-babylonian Disease and Medicine* (ERE, 1913, t. VI, p. 723 ss.).

(4) J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 2^e éd., 1897 p. 161. — J. CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Tubingue, 1909, p. 40, 63, 65, 103, 302. — R. C. THOMPSON, *Semitic Magic* (cité dans ERE, 1913, t. VI, p. 491a).

— accompagné par exemple de l'imposition des pieds, — un caractère nettement superstitieux (1).

Ces coutumes arabes sont vraisemblablement plusieurs fois séculaires ; la fixité et la permanence des traditions familiales chez les nomades nous sont garantes de cette ancienneté. Peut-être remontent-elles à l'époque du Christ, et étaient-elles adoptées par les Juifs, surtout dans les régions limitrophes du désert, dans la Décapole et la Transjordanie. Certaines narrations des Évangiles, étudiées plus haut, semblent l'insinuer (2). Sans doute, la renommée a pu divulguer l'habitude du Seigneur à travers les villes et les bourgades de Palestine. Mais, comme on sollicite l'imposition des mains même en Décapole, parmi une population qui certes n'avait pas été mise au courant d'un détail aussi menu du ministère de Jésus, il est vraisemblable que les contemporains du Seigneur ont connu et pratiqué le rite de guérison. Le geste resta une pratique de médecine populaire, souvent superstitieuse, et il fut écarté des traditions juives par les rabbins tannaïtes. Plus tard cependant les amoréens de Babylone l'ont repris, au moins dans leurs notices sur R. Hanina et R. Johanan, pour exalter l'intervention puissante des docteurs juifs et peut-être pour opposer un parallèle à la toute-puissance de Jésus (3).

ARTICLE TROISIÈME

LES ORIGINES DU RITE CHRÉTIEN

Après avoir parcouru les traditions païennes et juives, il nous est facile de porter un jugement sur les origines du rite chrétien. L'imposition des mains n'a été dans le ministère de Jésus qu'un simple geste d'attouchement, exprimant aux malades la transmission de sa puissance divine. Or, ainsi dégagé de toute croyance superstitieuse, le geste n'apparaît que dans les récits évangéliques et il ne trouve aucun parallèle bien établi dans les documents

(1) WEINREICH, *op. cit.*, p. 67 ss. : Pyrrhus, Vespasien, Asclépios ; divers thèmes folkloriques.

(2) *Mc.* v, 25 ; vii, 33.

(3) STRACK et BILLERBECK (*Kommentar zum Neuen Testament*, t. II, p. 2) font appel au Talmud Babylonien, *Berakoth*, 5b.

juifs ou païens qui lui ont été juxtaposés (1). Au reste, le geste était naturellement indiqué pour recevoir cette signification (2).

Quant à l'imposition des mains dans l'Église ancienne, elle est devenue essentiellement un rite de bénédiction, et de ce chef elle se distingue encore plus manifestement de toute pratique païenne. D'ailleurs, si la thaumaturgie gréco-romaine avait exercé une influence sur la pratique chrétienne, il faudrait supposer soit l'existence d'une parenté littéraire entre les Évangiles et d'autre part des recueils de récits païens, soit le fait d'un emprunt conscient accompli par le Christ ou ses apôtres aux rites de guérison en usage dans les milieux où ils ont exercé leur pouvoir miraculeux. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne semblent justifiées. Jésus en effet et les apôtres se sont appuyés sur les miracles comme sur la preuve par excellence de l'authenticité divine de leur mission, et ils les ont opposés comme des arguments irréfutables aux artifices des prétendus thaumaturges païens. Or, chaque trait d'emprunt eût porté un coup fatal à la transcendance de leur prédication et eût provoqué les plus acerbes railleries des incroyants (3).

Deux considérations écartent l'hypothèse d'une parenté littéraire entre les Évangiles et les documents païens ; c'est d'une part, dans la littérature païenne, l'absence du terme technique chrétien pour désigner l'imposition des mains (4) ; et d'autre part, dans les Évangiles, le manque total des multiples épithètes, données aux mains divines dans les écrits grecs et romains (5). Quant à la supposition d'un emprunt fait par Jésus et ses disciples au milieu dans lequel ils ont exercé leur ministère, comme les thaumaturges gréco-romains ne semblent pas avoir connu la simple imposition des mains, seuls les milieux sémitiques et notamment les traditions que nous avons étudiées entrent en considération. Quelques exégètes, même catholiques, ont insinué cet

(1) Cette conclusion s'oppose à celle de BEHM, *op. cit.*, p. 103, 149.

(2) H. VIERODT, *Medizinisches aus der Geschichte*, 2^e éd., Tubingue 1896. — O. v. HOVORKA-A. KRONFELD, *Vergleichende Volksmedizin*, Tubingue, 1909.

(3) H. WEINEL, *op. cit.*, *passim*.

(4) Les termes les plus rapprochés du langage évangélique sont ceux dont Pline s'est servi : or, sans compter qu'ils ne présentent pas encore l'expression technique, leur signification est totalement différente.

(5) Les mains « douces », « guérisseuses », « ambrosiennes ».

emprunt (1). Toutefois, si les habitudes populaires palestiniennes peuvent expliquer la fréquence du rite, l'imposition des mains, en tant que simple attouchement, est un geste tellement spontané et naturel qu'il semble superflu de lui chercher une origine historique déterminée. Si néanmoins on estime que Jésus l'a emprunté aux traditions juives, il est certain qu'il lui donna une signification et surtout une efficacité nouvelles ; l'imposition des mains devint l'expression symbolique d'un vouloir divinement efficace et l'instrument d'application d'une vertu divine communiquée aux malades moyennant la volonté de Jésus et la foi des croyants (2).

(1) MALDONAT, in *Mc.* VII, 31-37 : « Manus illi a Christo imponi postulabant, aut quod scirent eum manuum impositione alios multos aegrotos curavisse, aut quia vetus erat prophetarum et sanctorum virorum consuetudo ut impositis sanarent manibus, quod ne gentiles quidem ignorabant ut Naaman ille Syrus. »

(2) ORIGÈNE, *In Ioannem*, t. VI, 28 ; PG, XIV, 282 ; éd. E. PREUSCHEN (CSEG, 1903), p. 156 : τὸ γὰρ ἐπιθεῖναι τὴν χεῖρα τῇ λέπρᾳ καὶ καθαρίσαι μόνον τοῦ Κυρίου μου Ἰησοῦ ἔργον ἦν.

TROISIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS RITE D'ORDINATION

CHAPITRE PREMIER

L'imposition des mains et les ordinations à l'âge apostolique

EXPOSÉ DU PROBLÈME

La valeur historique des Actes et des Pastorales d'après les critiques indépendants.

Si l'on s'en rapporte à l'histoire des origines chrétiennes telle qu'elle est racontée dans les Actes, l'Église s'est servie pour la première fois de l'imposition des mains en préposant à la distribution des aumônes les diacres hellénistes. C'est donc par l'analyse des rites de l'ordination que l'étude de l'imposition des mains durant l'âge apostolique doit nécessairement débiter (1).

(1) P. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, 2^e et 3^e éd., Tubingue, 1912. — E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Tubingue, 1912. — H. H. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, 9^e éd. (*Kritisch-exegetischer Kommentar über d. Neue Testament*), Goettingue, 1913. — R. KNOPF, *Die Apostelgeschichte*, 2^e éd., (*Schriften des Neuen Testaments*, t. III), Goettingue, 1917. — J. WEISS et R. KNOPF, *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917. — T. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 1^e et 2^e éd., Leipzig, 1919-1921. — A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920. — A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Neutest. Abhandl., t. VIII, fasc. 3-5)*, Munster-en-W., 1921. — A. STEINMANN, *Die Apostelgeschichte*, 2^e éd., Bonn, 1921. — F. J. FOAKES JACK-

L'objet de cette étude sera facilement circonscrit. Prenant son point de départ dans l'église judéo-chrétienne de Jérusalem par l'installation des diacres, le rite d'ordination se retrouve aussitôt à Antioche, d'où il passe dans les églises fondées par les missionnaires Paul et Barnabé et dans les instructions envoyées par l'Apôtre des gentils à ses collaborateurs Tite et Timothée. A première vue cette introduction progressive du rite de l'ordination n'offre aucune difficulté ; le rite est universellement attesté, ses origines apparaissent bien déterminées, et sa diffusion semble s'expliquer aisément comme un emprunt fait par les missionnaires pauliniens aux églises de la Judée et aux prescriptions du collège apostolique. Cependant à cette apparente simplicité les études sur les origines de la hiérarchie ainsi que les recherches sur les sources et la valeur historique des Actes ont opposé la confusion des hypothèses critiques les plus nuancées, sinon les plus contradictoires. La plupart de ces travaux ont mis en cause l'historicité de l'œuvre littéraire de saint Luc ou plutôt, comme ils s'expriment, de l'anonyme chroniqueur auquel l'évangéliste a prêté son nom, et ils ont exposé des théories sur la naissance de la hiérarchie qui ne tiennent plus aucun compte, au regard de la tradition, des faits les mieux attestés.

Il n'entre pas dans l'objet de notre dissertation de développer les multiples hypothèses qui ont été formulées par les diverses écoles critiques. Toutefois il est nécessaire, avant d'entreprendre l'étude des différents passages qui concernent les ordinations, de nous orienter rapidement à travers les principales opinions critiques et de noter les points en discussion sur lesquels notre attention devra se porter en premier lieu. Il est relativement commode de grouper en trois classes distinctes la plupart des

SON et KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*. Part I. *The Acts of the Apostles*. T.I. *The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*. T.II. *Criticism*. Londres, 1920-1922 (RHE, 1922, XVIII, 79-91 ; 1924, XX, 488-501 = G. AUBOURG). — M. GOGUEL, *Le livre des Actes (Introduction au Nouveau Testament, t. III)*, Paris, 1922. — F. PRAT, *Travaux récents sur les Actes des Apôtres* (RSR, 1923, 366-381). — G. P. WETTER, *Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte* (ARW, 1923, XXI, p. 397-429). — A. CAMERLYNCK et A. VAN DER HEEREN, *Commentarius in Actus Apostolorum*, 7^e éd., Bruges, 1923. — H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midra*, t. II : *Mark., Luk., Joh., und Apostelgeschichte*, Munich, 1924.

solutions non-catholiques qui ont été proposées pour rendre compte de la naissance de la hiérarchie (1). La première catégorie comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'étroites relations entre le christianisme primitif et les juiveries de la dispersion, et qui rapprochent par conséquent les ordres ecclésiastiques des institutions synagogales répandues dans la diaspora à l'époque du Seigneur (2). A l'extrême opposé de ce premier groupe, une classe plus nombreuse d'historiens estiment, en s'appuyant sur les travaux philologiques de Weingarten et de Foucart et en s'inspirant du programme tracé par Edwin Hatch, qu'il existe des rapports de dépendance entre les diacres-épiscopes chrétiens et les divers fonctionnaires établis dans les thiasos ou collèges religieux de l'époque impériale (3). A ces deux premiers groupes d'opinions se rattachent toutes les hypothèses qui combinent dans des proportions variées les influences juives et helléniques, et qui admettent pour autant que l'organisation ecclésiastique définitive a été le résultat de la jonction de deux types primitifs, le type judéo-chrétien originaire de Jérusalem et le type ethnico-chrétien introduit d'abord à Antioche de Syrie (4). Enfin aux hypothèses précédentes s'opposent les explications qui écartent toute influence étrangère au christianisme primitif, et qui expliquent l'origine des divers ordres ecclésiastiques soit par l'initiative du collège apostolique intervenant dès les débuts de la prédication chrétienne, soit par le libre jeu des lois sociales qui tendent à organiser tout groupement quelque peu stable en société dûment constituée (5).

(1) P. BATIFFOL, *La hiérarchie primitive (Études d'histoire et de théologie positive, 1^{re} série)*, 6^e éd., Paris, 1920, p. 225-280.

(2) C'est l'ancienne opinion de Vitringa (*De synagoga vetere*, 1696) reprise par H. J. Holtzmann.

(3) Cette hypothèse, déjà insinuée par Renan, fut développée par Weingarten et Hatch. Sous une forme amendée, elle fut soutenue par A. v. Harnack. Voir : E. HATCH et A. v. HARNACK, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883.

(4) Ritschl et Loening. Celui-ci (*Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle, 1889) distingue toutefois trois types primitifs d'organisation ecclésiastique.

(5) K. WEIZSAECKER, *Apostolisches Zeitalter*, Fribourg-en-Br., 1892. — R. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I. *Die geschichtlichen Grundlagen*, Munich, 1923 (ETL, 1925, t. II, p. 150-108 — J. BRYs).

D'après la dernière manière de voir, partagée inégalement par la plupart des critiques indépendants, voici l'ordre de succession suivant lequel la plupart des fonctions se seraient imposées dans l'organisation hiérarchique de l'Église ancienne. Au début, les charismatiques auraient gouverné les diverses églises locales, et eux seuls auraient assuré partout le ministère de la discipline, de la prédication et de la liturgie. Bientôt les privilèges des charismatiques furent contestés, tantôt par les anciens des différentes communautés, tantôt par quelques hommes influents qui se défiaient de l'enthousiasme inconsideré des spirituels et qui appréhendaient pour l'avenir de l'Église les conséquences les plus désastreuses d'un gouvernement aussi superficiellement organisé. Les charismes étant devenus moins fréquents ou moins manifestes, le droit l'emporta sur l'Esprit, et les premiers fonctionnaires furent définitivement constitués. Plusieurs groupes de ministres ecclésiastiques furent successivement établis, parmi lesquels figure en premier lieu la hiérarchie itinérante des apôtres, des prophètes, et des didascales, qui bien souvent continua à se recruter parmi les charismatiques primitifs. Plus tard cette hiérarchie ambulante perdit beaucoup de son influence et de son éclat par l'institution d'un ministère local, dont les titulaires s'appellèrent tantôt diacres et évêques, tantôt presbytres suivant l'usage juif, tantôt, après l'introduction de l'épiscopat monarchique, diacres, prêtres et évêques.

Ces prétendues transformations de la hiérarchie naissante ont servi aux critiques indépendants de critères pour discerner la succession chronologique et la valeur historique des différents écrits qui nous renseignent sur les origines et l'histoire de l'Église apostolique. Pour Rudolf Knopf par exemple, les documents qui mentionnent les évêques et les diacres, c'est-à-dire les lettres pauliniennes dûment authentiques et la *Doctrine des Douze Apôtres*, contiennent la plus ancienne tradition. Par contre, les écrits dans lesquels apparaissent les presbytres, s'ils n'attestent pas encore une transformation du ministère ecclésiastique, marquent déjà une évolution, au moins dans le vocabulaire technique de la hiérarchie. C'est le cas des Actes, de la 1^{re} épître de Pierre, de la lettre de saint Jacques, des deux épîtres attribuées à saint Clément, de la lettre de saint Polycarpe et du *Pasteur* d'Hermas. Étroitement apparentés, tous ces documents se distinguent par l'absolue synonymie reconnue entre les titres et les fonctions des presbytres et des évêques. Enfin, les pastorales, la troisième épître et

l'Apocalypse de saint Jean, puis et surtout les lettres ignatiennes témoignent de l'introduction définitive de l'épiscopat monarchique, et achèvent par conséquent l'évolution de l'organisation ecclésiastique (1).

Il va sans dire que ces diverses opinions sur la constitution progressive de la hiérarchie catholique ont nécessairement influencé l'histoire des rites de l'ordination et qu'elles ont pour une bonne part inspiré les hypothèses qui s'attachent à expliquer comment l'Église a adopté et universellement sanctionné l'imposition des mains. Tout s'explique si l'on admet l'influence juive sur l'organisation de la hiérarchie, car dans cette hypothèse l'imposition des mains a passé dans l'Église comme un héritage des traditions rabbiniques, assurant, comme le rite juif, la succession continue des ministres et communiquant aux nouveaux ordonnés les charismes de l'Esprit. Par contre, si l'on accepte la prépondérance des influences païennes, ou si l'on soutient l'évolution autonome de l'organisation ecclésiastique primitive, il devient plus difficile de démontrer l'origine apostolique du rite d'ordination, et à plus forte raison, de maintenir que dès les origines ce rite ait été universellement répandu. On restreint par conséquent la diffusion de l'imposition des mains à certaines églises, et on retarda l'introduction de la cérémonie en prétextant l'existence durant l'âge apostolique d'un conflit persistant entre les premières ordonnances du droit naissant et le règne souverain de la liberté, des charismes et de l'Esprit.

Ces diverses conclusions seraient confirmées par l'analyse des sources du livre des Actes, le document le plus important qui traite des origines chrétiennes et le seul qui s'attache à présenter une vue systématique sur la naissance du christianisme primitif. Sans doute, il ne nous est guère possible d'exposer les innombrables essais plus ou moins vraisemblables de classification des documents fondamentaux des Actes, mais il convient pourtant de relever ce que les critiques ont généralement retenu des conclusions jadis tant estimées de Harnack et de constater comment, à plus d'un point de vue, ils les ont dépassées (2). En effet, des diverses affirmations auxquelles Harnack avait donné son

(1) R. KNOFF, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingue, 1905 p. 147 ss.

(2) Voici les sources admises par Harnack pour la première partie

adhésion une seule a été conservée, c'est-à-dire celle de l'unité littéraire de l'écrit attribué à saint Luc. L'auteur des Actes continue à mériter, de l'avis des critiques, l'éloge que saint Jérôme lui a autrefois décerné ; car, tout en réalisant une œuvre d'une seule tenue littéraire, il a trouvé le moyen d'adapter son style aux diverses situations, et tandis qu'il a presque atteint à la perfection de la langue classique dans l'histoire de l'église helléno-chrétienne, il a su rejoindre le style des Septante et des Évangiles en racontant les origines de l'église palestinienne et les missions des apôtres judéo-chrétiens. Quant à la personne de l'auteur, les opinions ont singulièrement évolué, et ils sont devenus rares les critiques qui tiennent encore à sauvegarder les droits d'auteur absolus de *Luc le médecin*. D'ordinaire ils se contentent de lui attribuer la composition d'une des sources qui ont servi au rédacteur définitif, soit celle du journal de voyage caractérisé par la présence des *Wirstücke*, soit celle d'un ouvrage complet qui aurait consisté dans un itinéraire descriptif des missions pauliniennes. A ce travail de Luc, le rédacteur définitif aurait ajouté plusieurs récits d'une origine bien distincte, en imprimant à l'œuvre nouvelle l'unité littéraire de son style et en situant les narrations ainsi élaborées soit par une fiction intéressée, soit de bonne foi, dans les cadres de l'Église contemporaine de la rédaction de son écrit.

Parmi les travaux les plus récents qui se sont signalés dans la détermination des sources utilisées par le rédacteur, il convient de mentionner l'essai de R. Schütz beaucoup plus habilement conduit que la critique tendancieuse d'A. Loisy (1). Reprenant l'hypothèse des deux sources acceptée jadis par Harnack et partagée à divers degrés par la plupart des critiques, Schütz a admis l'existence de deux traditions : les traditions antiochiennes qui sont les plus authentiques et les plus anciennes, et les traditions palestiniennes, qui dérivent probablement de Jérusalem-Césarée et

des Actes: JA (Jérusalem, source A : III, 1 - V, 16) ; JB (Jérusalem, source B : II, 1 - 47 ; V, 17-42) ; JC (Jérusalem-Césarée, source identique peut-être à JA : VIII, 5-30 ; IX, 31 - XI, 18 ; XII, 1-24) ; P (source paulinienne : IX, 1-30) ; A (source antiochienne : VI, 1 - VIII, 4 ; XI, 19-30 ; XII, 25 - XV, 38). Cf. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 99. — KIRSOPP LAKE et FOAKES JACKSON, *op. cit.*, t. II, p. 128 ss.

(1) R. SCHUETZ, *Apostel und Jünger. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums*, Gies-sen, 1921.

s'étendent sur l'espace d'une dizaine d'années en se concentrant autour de Pierre, de Jacques et de Philippe. Cependant Schütz a singulièrement précisé le contenu des deux sources et il a prétendu donner des critères nouveaux, beaucoup moins subjectifs que ceux jusqu'à présent reçus, pour délimiter l'extension respective des deux documents (1). En outre, constatant l'incertitude des hypothèses émises par les critiques sur l'origine des deux traditions, il proposa de donner désormais aux deux sources des appellations nouvelles, à savoir celles de *documents M* (*athètès*) et *A* (*postolos*), empruntées non plus à des conclusions douteuses mais aux critères qui lui ont servi à opérer la distinction des diverses rédactions.

Après avoir établi pour les Actes le sens technique des vocables « apôtres » et « disciples », Schütz estima pouvoir caractériser la source antiochienne ou paulinienne par l'absence totale des « Douze » ou des « Apôtres ». A ce premier critère d'une application facile, Schütz ajouta comme caractères distinctifs de la *source M* : l'orthographe grecque de Jérusalem, la conception universaliste de l'Évangile, de la mission, du baptême et de l'Esprit, enfin les fréquentes allusions aux controverses suscitées par les judéo-chrétiens. Par contre, les traits saillants de la *source A* seraient : l'absence totale des disciples à une seule exception près (2), — exception qui confirmerait la règle, — l'orthographe hébraïque de Jérusalem, l'attribution de l'Esprit en monopole aux Douze, enfin la conception particulariste de l'Esprit, du baptême et de la mission.

A ces quelques indications littéraires et doctrinales Schütz juxtaposa, en guise de confirmation, les tendances générales absolument contradictoires des deux documents. La *source A* contient une histoire synthétique des origines chrétiennes qui se concentre autour de quelques épisodes-types. Elle se caractérise par la prédominance accordée aux sentiments religieux et aux

(1) Premier document (M) : vi ; vii, 48 - viii, 13 ; viii, 26 - ix, 26 ; ix, 29-30 ; xi, 19 - xiv, 28 ; xvi, 1 - xxi, 27a (à l'exception de xvi, 3b-4 ; xix, 2-7 ; xxi, 20-27a) ; xxi, 27b - fin. — Deuxième document (A) : i - v ; vii, 2-47 ; viii, 1 ; viii, 14-25 ; ix, 27-28 ; ix, 31- xi, 18 ; xi, 19b ; xv, 1-33 (34).

(2) *Act.* xv, 10.

fantaisies de l'imagination, par la fréquence du surnaturel, les apparitions angéliques et l'intervention continue de l'Esprit. Bref, par cette importance donnée au surnaturel, par l'intérêt que l'auteur porte à quelques personnages, par la notation fréquente de détails abondants qui sont sans aucune portée pour le développement de la narration, la source A rappelle les récits rabbiniques réunis et publiés par Fiebig. Néanmoins il existe des différences entre les historiettes des rabbins et les narrations apostoliques de la source A ; il n'y a de commun entre les deux groupes de traditions que les cadres généraux et l'inspiration foncière des récits. Enfin, la même source présente des ressemblances mieux accusées avec certains thèmes évangéliques, et elle reprend en particulier plusieurs traditions de l'évangile de saint Luc concernant la promesse du baptême et la communication messianique du Saint-Esprit. Quant à la tenue littéraire du document, on observe de nombreuses notices de transition, rédigées en termes très vagues et servant à suppléer au manque d'informations du rédacteur ; puis l'allure souvent solennelle des phrases s'inspirant du style de la synagogue, la fréquence de la parataxe, les influences des Septante, la multiplicité des prières et des expressions liturgiques (1).

Par contre, la *source M* présente un style beaucoup plus simple et plus profane. Les narrations sont sobres et elles apparaissent écourtées. Elles se rapprochent du genre hypomnématique ou, en termes plus clairs, elles constituent une combinaison savante de mémoires et de chroniques. Pour cette raison Norden les a comparées aux narrations des livres d'Esdras, de Néhémie, de Tobie, et d'Hénoch, tandis que Reitzenstein les a juxtaposées aux *Wirstücke* des actes apocryphes de saint Jean. En ce qui concerne le contenu, le document comprend une biographie suivie et non plus une simple suite de quelques portraits. L'histoire des origines n'y est plus concentrée autour des Douze et de Jérusalem, et les dissensions entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'Antioche n'y sont nullement atténuées. Au reste, les thèmes liturgiques et les faits surnaturels y sont beaucoup moins abondants. Les miracles par exemple sont peu nombreux, ils sont brièvement rapportés ou bien ils se rapprochent des prétendus prodiges helléniques que Reitzenstein a étudiés. Enfin, la source M

(1) SCHUETZ, *op. cit.*, p. 38 ss.

présente aussi quelques relations avec les traditions évangéliques, mais ces rapports se limitent au martyre de saint Étienne et à quelques morceaux de tradition orale que l'on doit reconnaître comme plus primitives par rapport à la source A (1).

En comparant les deux documents, Schütz estima que la tradition M l'emporte en ancienneté et qu'elle seule apparaît, en règle générale, digne de crédit. Par contre, la source A se fait connaître, d'après le critique allemand, comme mal renseignée et gravement tendancieuse ; elle voile les luttes qui ont éloigné l'Apôtre des gentils des églises judéo-chrétiennes, et elle ramène, en violant l'histoire, les origines chrétiennes autour du collège apostolique. Au reste, l'influence de la source A se serait fait sentir sur le document primitif. Celui-ci apparaîtrait en plusieurs endroits interpolé et ses données historiques auraient été, à plusieurs reprises, sacrifiées aux exigences doctrinales du document tendancieux avec lequel il a été combiné (2). Quant au travail de rédaction, le compilateur s'est contenté de grouper les récits judéo-chrétiens, puis de développer les traditions antiochiennes en stylisant leur contenu en chroniqueur. L'auteur anonyme a pu s'inspirer des livres d'Esdras et de Néhémie, et son œuvre peut être comparée à la biographie d'Apollonius de Tyane, composée par Flavius Philostrate (3). Enfin, Schütz assigna comme lieu de provenance vraisemblable pour les deux sources les villes de Jérusalem et d'Antioche, et il voulut prendre en considération l'existence de plusieurs groupes de narrations fixées par écrit avant qu'elles fussent reprises par le rédacteur, sans admettre cependant l'hypothèse d'un document araméen (4).

Telles sont les plus récentes conclusions des critiques au sujet du livre des Actes. On constate que les historiens indépendants tendent désormais à distinguer deux étapes successives dans la constitution de ce qu'ils appellent l'ancienne Église catholique : la période primitive durant laquelle se sont constituées, indépen-

(1) SCHUETZ, *op. cit.* p. 48 ss.

(2) *Ibid.*, p. 59 ss.

(3) *Ibid.*, p. 57.

(4) *Ibid.*, p. 58. — Schütz prend parti avec H. J. Cadbury (*Luke, Translator or Author*, dans *American Journal of Theology*, 1920, t. XXXIV, p. 436 ss.) contre C. C. Torrey (*The Composition and Date of the Acts*, 1916, et *Facts and Fancy in Theories concerning Acts*, dans *Amer. Journ. of Theol.*, 1919, t. XXXIII, p. 61 ss., p. 189 ss.).

damment l'une de l'autre, l'église des « disciples » ou des hellénistes, et l'église des « apôtres » ou des judéo-chrétiens ; la période finale ou celle d'un compromis conclu entre les deux tendances foncières et radicalement opposées du christianisme primitif (1). En ce qui concerne particulièrement la hiérarchie, la source M accorderait l'autorité soit à la communauté comme telle, soit aux chrétiens doués du charisme de la prophétie. Par contre, le document A aurait concentré l'autorité entre les mains des Douze, communiquant une partie de leurs pouvoirs à des mandataires librement choisis. Enfin, un troisième document, intercalé dans les traditions antiochiennes, mentionnerait à plusieurs reprises, mais chaque fois en passant, l'introduction à une date plus tardive de collèges presbytéraux (2). Quant à l'imposition des mains, elle figure, il est vrai, dans deux narrations appartenant à la source la plus ancienne, mais malheureusement ces deux récits ont été interpolés et l'imposition des mains s'y trouve parmi les éléments faussement ajoutés par l'habile rédacteur.

En présence de ces conclusions bien souvent fantaisistes, les auteurs catholiques ont observé à bon droit l'attitude la plus réservée ; ils se sont défiés des solutions nouvelles et ils ont préféré aux synthèses fragiles d'une critique souvent tendancieuse les conclusions d'une science plus sûre et moins avide d'opinions personnelles. Les catholiques cependant n'ont pas hésité à aborder les problèmes ardu soulevés par la critique et, en la matière qui nous occupe, il convient de signaler, après les travaux de Michiels et de Bruders plusieurs importantes contributions de Mgr Batiffol à l'histoire du christianisme primitif. Ces dernières études surtout se sont signalées par l'ampleur des recherches entreprises et par l'originalité que présente la solution entrevue (3).

C'est dans ses études de théologie positive que Mgr Battifol a présenté, avec le plus de détails, ses conclusions au sujet de la primitive hiérarchie. D'après l'éminent historien l'épiscopat, en

(1) SCHUEIZ, *op. cit.*, p. 94 ss. ; p. 105.

(2) *Ibid.*, p. 31, 43, 62-63.

(3) A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles*, Louvain, 1900 (RHE, 1900, t. I, p. 494-499 = V. ERMONI). — H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche... bis zum Jahre 175 n. Christus* (Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte, t. IV, fasc. 1-2), Mayence, 1904. — P. BATIFFOL, *art. cit. supra*, p. 111, n. 1.

tant que monarchique, serait d'institution ecclésiastique et il aurait par conséquent donné lieu à un partage du ministère sacerdotal entre les simples prêtres et l'évêque local. Quant à la hiérarchie de l'Église naissante, celle-ci aurait compris à côté de ministres itinérants, c'est-à-dire les apôtres, les prophètes et les didascales, une hiérarchie sédentaire qui se serait démembrée en trois ordres ecclésiastiques distincts : d'abord le presbytérat, un ordre purement honorifique ou une espèce de patronat ; ensuite le diaconat, une fonction sociale et liturgique ; enfin l'épiscopat plural, un ministère liturgique, pastoral et social. Plus tard les évêques, déjà mentionnés par saint Paul, auraient progressivement éliminé les presbytres primitifs, et ils auraient hérité, d'après une notice de la Didachè, des pouvoirs des didascales et des prophètes itinérants. Ainsi constitué dans la plénitude du pouvoir sacerdotal, l'épiscopat plural se serait dédoublé, et il aurait donné naissance d'une part à l'évêque-monarque, c'est-à-dire à l'évêque, et d'autre part aux simples prêtres ou aux évêques subordonnés (1).

ARTICLE PREMIER

L'ORDINATION DES DIACRES

1. — Les chrétiens de Jérusalem « choisirent Étienne, un homme plein de sagesse et d'Esprit saint, et Philippe, et Prochore, et Nicanor, et Timon, et Parménas, et Nicolas, un prosélyte d'Antioche. Ils les présentèrent aux apôtres, et ceux-ci prièrent et leur imposèrent les mains ». C'est par cette brève notice que les Actes des apôtres rapportent l'institution des sept diacres hellénistes (*Act. vi, 1-6*).

(1) Nous ne pouvons pas accepter toutes les conclusions de Mgr Batiffol. Il nous semble inexact d'admettre : 1^o l'existence des prophètes et des didascales comme un ordre régulier d'évêques itinérants ; 2^o l'identité des presbytres-évêques avec les évêques proprement dits ; 3^o enfin l'origine du presbytérat, au sens strict du mot, moyennant un dédoublement postapostolique de l'épiscopat primitif (*op. cit.*, p. 263-264). Voir J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1924, p. 76.

L'église de Jérusalem, à partir du jour de la Pentecôte, avait vu le nombre des fidèles se multiplier sans cesse. Elle comprenait dès les débuts trois mille convertis et elle avait accueilli peu de temps après un nouveau groupe de croyants non moins nombreux dont la plupart avaient cru à l'Évangile en assistant à la guérison du paralytique (1). Bientôt un généreux esprit de charité gagna le cœur de quelques fidèles. Détachés des biens de ce monde et pris de pitié pour leurs frères pauvres, ils venaient apporter aux apôtres non seulement les revenus de leur fortune, mais leurs possessions elles-mêmes, afin de contribuer par des largesses non comptées au bien-être des membres indigents de leur église.

Les apôtres acceptaient ces libéralités ; ils exigeaient même de ceux qui s'y étaient engagés une exécution consciencieuse des promesses données, et pour faire face aux besoins des pauvres, ils organisaient journellement un service de repas communs. Cependant la venue du Saint-Esprit et la prédication des apôtres avaient introduit dans l'Église, à côté des fidèles de langue araméenne, quelques juifs de langue et de culture grecques, qui fréquentaient dans la Dispersion et à Jérusalem les synagogues helléniques. Plusieurs d'entre eux-ci étaient sans doute de Cyrène, d'Alexandrie, d'Asie ou de Cilicie, et tous s'appelaient d'un nom générique « les hellénistes » par opposition aux « hébreux » (2). Nulle part la susceptibilité n'est aussi vive qu'entre des groupes de langue et de culture diverses. Ce fut aussi le cas dans l'église de Jérusalem ; les hellénistes, et en particulier leurs veuves, se sentaient traités avec moins d'égards dans les réunions, et avec plus de parcimonie dans les distributions des aumônes. Des réclamations s'élevèrent, et la tension était sur le point de rompre l'entente entre les divers membres de la communauté, lorsque les hellénistes eurent la bonne idée de solliciter l'intervention des apôtres dans la solution du conflit.

Le collège des Douze s'était consacré sur l'ordre formel de Jésus

(1) *Act.* III, 1-11 ; IV, 4 ; respectivement 3000 et 5000 convertis.

(2) Il n'est pas établi que tous les nouveaux diacres aient été des hellénistes. Il est inexact d'interpréter cette dernière appellation (SCHUETZ, *op. cit.*, et G. WETTER, *art. cit.*) comme désignant déjà une forme de christianisme spécial, opposée au christianisme judéo-chrétien et apostolique.

à la prédication de l'Évangile, et il ne pouvait songer à remédier, par une intervention personnelle, aux difficultés de la situation. Aussi saint Pierre tint-il à déclarer au nom de ses collègues « qu'ils devaient se vouer tout entiers au service de la prière et de la parole ». Toutefois il proposa une solution imprévue, c'est-à-dire l'institution de nouveaux ministres pour veiller dorénavant à la bonne direction du service de la charité. L'assemblée fut convoquée, et elle désigna parmi les fidèles sept hommes remplis de l'Esprit, appelés par leur sagesse et par leur zèle à bien s'acquitter de leur ministère (1). Désignés par la communauté, ils furent aussitôt conduits auprès des apôtres pour recevoir l'investiture de leurs nouvelles fonctions. Ceux-ci se recueillirent dans la prière, puis ils imposèrent les mains aux candidats que la communauté leur avait présentés. Le diaconat se répandit bientôt à travers toute l'Église, et successivement les diacres furent constitués dans les communautés chrétiennes de Philippes, de Corinthe et de Rome (2).

On aura remarqué que l'ordination de ces ministres subordonnés était essentiellement distincte de leur élection, qu'elle consistait dans l'imposition des mains, et que ce rite était réservé au collège apostolique.

2. — Toutefois les critiques radicaux prétendent que l'institution des sept hellénistes n'est qu'une légende tardive, élaborée durant l'âge apostolique pour établir par l'autorité des apôtres la supériorité des évêques sur les ministres inférieurs. Dans les sources écrites des Actes, le ministère des prétendus diacres n'aurait pas été distinct de celui de Pierre et du collège apostolique, et il n'y aurait eu entre les apôtres et les hellénistes qu'un partage d'apostolat. Comme le prouverait le ministère d'Étienne et de Philippe, les apôtres se seraient choisis et associés des collègues au sens restreint du mot, investis des mêmes pouvoirs mais uniquement consacrés à l'évangélisation des hellénistes. Cette reconstitution du diaconat primitif serait d'autant plus vraisemblable qu'il aurait été impossible d'organiser, dans une communauté aussi nombreuse que celle de Jérusalem, un service journalier de charité et de tables communes (3).

(1) *Act.* VI, 5, 8.

(2) *Phil.*, I, 1. — CLÉMENT DE ROME, *I Cor.* XLII, 4-5 — HERMAS, *Simil.* IX, 26, 2.

(3) GOGUEL (*op. cit.*, p. 191-193) suivant Wellhausen et Loisy.

3. — L'hypothèse que nous venons de résumer, n'a guère rallié les suffrages des critiques même indépendants. Plusieurs auteurs tout en maintenant la position inférieure des diacres par rapport aux membres du collège apostolique, préfèrent les identifier avec les presbytres-épiscopes de Jérusalem. Surpris en effet de la soudaine apparition des presbytres dans la ville sainte après la dispersion des apôtres, sous le gouvernement de Jacques le Mineur, ils reconnaissent dans les ministres hiérosolymitains les prétendus diacres, dont les Actes ont rapporté l'installation mais dont ils ont passé l'histoire sous un silence complet (1).

Toutes ces hypothèses sont arbitrairement élaborées. Notons simplement que la dispersion des hellénistes s'oppose à l'interprétation qui s'ingénie à les retrouver dans le collège presbytéral de saint Jacques (2). Quant à l'opinion qui voit dans les diacres des rivaux du collège apostolique, elle contredit les traditions anciennes les plus dignes de foi au sujet des conditions requises pour l'apostolat et des disciples qui en ont été investis (3). Il existe au contraire une continuité historique entre les diacres de Jérusalem et ceux de l'Église postapostolique, et l'imposition des mains qui a ordonné les derniers dérive en ligne droite du rite dont les apôtres se sont servis pour installer le collège des sept (4). Si saint Jean Chrysostome a émis des doutes au sujet de cette continuité, si le Pseudo-Oécuménius l'a niée avec assurance, saint Irénée, mieux renseigné sur la constitution hiérarchique de l'Église naissante, n'a pas hésité à reconnaître dans les diacres de son époque les successeurs historiques des ministres ecclésiastiques subordonnés, institués par le collège apostolique (5).

(1) H. WENDT, *op. cit.*, in *Act.* VI, 1-6.

(2) *Act.*, VIII, 1 ; XI, 19.

(3) Sur la notion d'apostolat, lire P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 7^e éd., Paris, 1909.

(4) Cette conclusion est admise par C. GORE et C. H. TURNER (*The Church and the Ministry*, 2^e éd., Londres, 1919, p. 236) et par J. A. ROBINSON (*The Christian Ministry in the Apostolic and Subapostolic Age*, p. 81-82, dans *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, 2^e éd. H. B. SWETE - C. TURNER, Londres, 1921.)

5) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 12, 10 ; IV, 15, 1 ; PG, VII, 904, 1013. — JEAN CHRYSOSTOME et OECUMENIUS, *in loc.* (dans GORE, *op. cit.*, p. 236, n. 4).

ARTICLE DEUXIÈME

L'ORDINATION DES PRESBYTRES

1. — A côté des diacres-évangélistes, les Actes des apôtres parlent en plusieurs endroits de ministres, préposés aux églises locales, qu'ils appellent en langage technique « les presbytres », et une seule fois, au sens premier du mot, « les surveillants ou évêques » des communautés (1). Ces presbytres-évêques apparaissent constitués d'abord dans l'église de Jérusalem (2), puis dans les églises de la première mission paulinienne en Pisidie (3), ensuite dans celles d'Asie (4). A Jérusalem ils se distinguaient des apôtres et des frères (5), et ils dirigeaient l'église en collaboration avec Jacques le Mineur (6).

Les Actes ne nous ont conservé aucun renseignement sur le rite qui a ordonné les presbytres de Jérusalem. Toutefois il est très vraisemblable que les cérémonies, décrites au chapitre sixième, se sont répétées, et que l'imposition des mains a présidé à l'ordination des nouveaux ministres, choisis après l'exil des diacres et devant l'imminente dispersion du collège apostolique. Par contre, deux notices fournissent quelques renseignements au sujet des presbytres de l'Asie et de la Pisidie. Paul et Barnabé, retournant à Antioche de Syrie après avoir évangélisé la Galatie, s'arrêtèrent dans les villes de Lystres, d'Iconium, d'Antioche de Pisidie, et « lorsqu'ils eurent constitué des presbytres dans chaque église et qu'ils eurent prié et jeûné, ils confièrent les chrétiens au Seigneur » (7). Cette notice confirme la description de l'installation diaconale précédemment étudiée ; l'ordination n'appartient ni aux charismatiques, ni aux simples fidèles ; elle constitue le privilège des apôtres, et elle se différencie totalement de la réception des charismes de l'Esprit. Quant aux presbytres d'Éphèse, Saint Paul montre l'origine divine de

(1) *Act.* xx, 28.

(2) *Act.* xi, 30 ; xv, 22, 23, 6 ; xvi, 4 ; xxi, 18.

(3) *Act.* xiv, 23.

(4) *Act.* xx, 18, 28.

(5) *Act.* xv, 22, 23.

(6) *Act.* xi, 30 ; xv, 2, 6, 22, 23.

(7) *Act.* xiv, 23.

leur vocation ; il atteste la synonymie primitive des termes « évêques » et « presbytres », et il décrit le ministère pastoral comme étant essentiellement un ministère de l'Esprit. « Veillez sur vous-mêmes, affirme l'Apôtre, et sur tout le troupeau parmi lequel le Saint-Esprit vous a établis comme des préposés pour paître l'Église de Dieu » (1). Ni l'une ni l'autre notice ne mentionne le rite de l'ordination, à moins qu'on ne retrouve dans le verbe employé (2), à la lumière des autres documents de l'âge apostolique, une allusion discrète à l'imposition des mains. Il est affirmé que des jeûnes et des prières accompagnèrent la cérémonie (3). Mais le silence des Actes est heureusement compensé par le témoignage formel de saint Paul, si l'on consent à comprendre de l'ordination presbytérale un passage bien connu de la première lettre à Timothée (4).

2. — En effet, dans la deuxième section de cette épître, l'Apôtre adressant à son disciple une série d'instructions, lui donne ce conseil à la fois bref et énergique : « N'impose précipitamment les mains à personne et ne communique pas aux péchés d'autrui ». Comme la monition apostolique n'est pas très bien enchâssée dans le contexte, cette incorrection littéraire a dérouté un grand nombre d'exégètes. On a reconnu dans l'imposition des mains rappelée par l'Apôtre tantôt le geste de guérison, tantôt le rite de pénitence ou de confirmation, tantôt le sacrement de l'ordination, bref toutes les destinations du rite que l'Église primitive a connues et sanctionnées (5). Mais deux hypothèses seulement méritent d'être prises en considération, dont la première interprète le passage de l'ordination des presbytres, la deuxième par contre de la réconciliation des pénitents.

Les commentateurs et les théologiens catholiques songent en général au rite d'ordination, et ils entendent cette mystérieuse « communication aux péchés d'autrui » de la responsabilité que

(1) *Act.* xx, 28.

(2) *χειροτονεῖν* : *Act.* xiv, 23. Voir BRUDERS, *op. cit.*, p. 10 ss.

(3) *Act.* xiv, 23. Toutefois, du point de vue grammatical, les prières et les jeûnes peuvent se rapporter soit à l'ordination soit aux cérémonies d'adieu.

(4) *I Tim.* v, 22.

(5) Voir ces différentes interprétations relevées chez BEHM, *Die Handauflegung*, p. 54, n. 5. Remarquons surtout Taylor, Warren, Chase, E. C. Achelis.

portent les supérieurs ecclésiastiques des fautes commises par des subordonnés, prématurément ordonnés. Cette interprétation, qui s'est répandue surtout à partir de l'Ambrosiaster et de Théodore de Mopsueste, n'a jamais été universellement reçue dans l'exégèse protestante et anglicane, et elle a été également abandonnée par quelques auteurs catholiques (1). On observe que l'interprétation devenue commune ne possède en sa faveur d'autre argument que l'expression technique dont l'Apôtre s'est servi ; qu'elle est sans fondement dans la tradition ancienne, en particulier dans la tradition de l'église africaine ; qu'elle donne au verset 22 un sens contraire à la grammaire, à la vraisemblance, et à la logique ; et qu'elle attribue à saint Paul, dans les versets précédents, une procédure de réconciliation pour les presbytres qui est radicalement opposée à la pratique de l'Église ancienne (2). Par contre, l'interprétation africaine conserverait le sens habituel d'expressions aussi courantes et aussi déterminées que *ἀμαρτάνοντας ἐλέγχειν* et *κοινωνεῖν ἀμαρτίαις* ; elle s'accommoderait des habitudes lexicologiques de saint Paul ; et elle serait imposée par le contexte immédiat de l'épître à Timothée (3).

Telles sont les principales raisons apportées par Galtier en faveur de l'interprétation nouvelle. Avant d'examiner leur valeur respective, il sera nécessaire de rechercher le sens général du contexte qui précise le passage en discussion. Or, dans le chapitre cinquième auquel ce verset 22 est emprunté, saint Paul, après avoir décrit les qualités requises chez les candidats qui se présentent aux ordinations et leur avoir imposé un examen sévère, communique à son disciple une série d'instructions se rapportant à la bonne marche des communautés. La plupart de ces directions pastorales se comprennent sans grande difficulté ; elles énoncent d'abord une règle de conduite générale (vers. 1-2), puis diverses prescriptions particulières, touchant les veuves (3-16), les presbytres (17-22, 24-25), Timothée lui-même (23), enfin quelques directions touchant les maîtres et les esclaves chrétiens (vi, 1-2). Généralement on est d'accord pour considérer les conseils adressés

(1) P. GALTIER, *Imposition des mains* (DTC, 1922, c. 1306-1313) ; *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul* (RSR, 1912, t. III, p. 449-454) ; *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, Paris, 1923

(2) GALTIER, *art. cit.*, c. 1307, 1311, 1313.

(3) *Ibid.*, c. 1313.

à Timothée (v. 23) comme un verset déplacé de son contexte primitif, et l'on s'entend sans discussion sur la signification des monitions adressées aux veuves et aux esclaves chrétiens. Les difficultés se pressent dès que l'on aborde la péricope centrale, les versets quinze à vingt-cinq. Sans doute, il n'est pas difficile de relever dans le passage en question plusieurs sections bien distinctes ; les versets 17-18, par exemple, qui traitent des presbytres fidèles, le verset 19 qui s'occupe des presbytres contre lesquels un membre de la communauté chrétienne a porté une accusation, les versets 20-21 qui semblent parler des pécheurs d'une manière générale, le verset 22 qui mentionne l'imposition des mains, enfin les versets 24-25 qui reviennent, en guise de conclusion, au traitement des pécheurs. Tout le problème consiste à grouper, d'après leur sens, ces différentes sections ; Origène et saint Jean Chrysostome proposent de rapporter les versets 19-20-21 au traitement des pécheurs, les versets 17-18, 22, 24-25, à la constitution des presbytres ; par contre, plusieurs auteurs modernes terminent au verset 19 la section des presbytres, pour aborder dès le verset 20 une section nouvelle et homogène sur le traitement des pécheurs, en rapportant « l'imposition des mains » et le « discernement » à la réconciliation des pénitents (1).

L'état de la question ainsi déterminé, reprenons brièvement les principaux arguments proposés en faveur de l'interprétation des anciens africains. Et d'abord saint Paul, dans le passage qui nous occupe, n'aurait pu songer aux presbytres ecclésiastiques. Au chapitre troisième, en déterminant les conditions requises aux ordinations, l'Apôtre aurait épuisé son sujet, et il y aurait entre les versets 17-19, traitant des presbytres, et les versets 20-22 qui parlent de l'imposition des mains, une solution de continuité manifestée non seulement par le manque total de liaison mais encore par le changement de nombre dans les termes employés (2). D'autre part, il serait naturel d'interpréter tout le passage de la réconciliation des pénitents. On rappelle que dans les églises pauliniennes l'excommunication des pécheurs était une mesure disciplinaire universellement répandue, qu'elle comportait un temps

(1) ORIGÈNE, *In Jesu Nave*, hom. VII, 6 ; PG, XII, 861. — JEAN CHRYSOSTOME, *In I Tim.*, hom. xv, 2 ; PG, LXII, 582. Cfr. *supra*, p. 126, n. 1.

(2) Comparer les versets 19 et 20 : *Κατὰ πρεσβυτέρων... τοὺς ἁμαρτάνοντας.*

de pénitence plus ou moins long, et qu'elle était levée par la réconciliation solennelle du pénitent. En outre, aussi bien dans les livres du Nouveau Testament que dans les écrits de l'âge post-apostolique, l'expression : « communiquer aux péchés d'autrui », en chacun de ses deux éléments, s'entendrait toujours d'une participation au péché par l'entretien de relations avec les pécheurs(1).

L'expression garderait ce sens lorsqu'elle est rapprochée de l'imposition des mains. Tertullien, Aurèle d'Utique au concile de Carthage, l'auteur du *De aleatoribus*, saint Firmilien de Césarée, saint Basile, la *Didascalie*, et saint Pacien dissiperaient tout malentendu ; tous attribueraient « la communion aux péchés d'autrui » à la réconciliation intempestive des pénitents et quelques-uns feraient même allusion expresse à l'imposition des mains (2). Enfin on remarque que seule la lettre à Timothée peut rendre compte de l'introduction de l'imposition des mains dans la réconciliation des pénitents ; l'Église n'a jamais hésité à ce sujet et elle a considéré la cérémonie comme une pratique-dérivant de l'âge apostolique au même titre que les sacrements de l'initiation.

Malgré ces multiples considérations, l'ancienne exégèse afri-

(1) P. Galtier cite : I Cor. v, 6, 9-12, 13 ; Eph. v, 7, 11 ; II Jo. 11 ; Apoc. xvii, 4. — HERMAS, *Mandat.*, iv, 1, 5. — *Didachè*, xiv, 2. — JUSTIN, II *Apol.*, 2. — *Didascalie*, viii, 8, 5. ; ii, 9-10 ; ii, 14, 3 ; ii, 14, 13 ; éd. FUNK, t. I, p. 198, 44-46, 50, 54.

(2) TERTULLIEN, *De pudicitia*, xviii, 9 ; PL, II, 1016. — CYPRIEN, *Testimoniorum libri adversus Judaeos*, iii, 76 ; *Epist.* lxxvii, 9 ; lxxiii, 19 ; lxxiv, 8, éd. HARTEL (CSEL, 1868-1871), t. I, p. 172, t. II, p. 742-743, 794, 805. — *De aleatoribus*, iv ; *ibid.*, t. III, 95-96 ; i, 1, 2 ; *ibid.*, p. 93. — AURÈLE D'UTIQUE, *Sentent. episcop.* xli ; *ibid.*, t. I, p. 451. — AURÈLE DE CHULLABI, *Sentent. episcop.* lxxxii ; *ibid.*, p. 459-460. — PACIEN DE BARCELONE, *Epist.* iii, *Paraenesis ad paenitentiam*, xix ; PL, XIII, 1076. — AUGUSTIN, *Sermo* lxxxii, 5, 8 ; lxxxiii, 7, 8 ; *Epist.* cviii, 3, 7 ; *De fide et operibus*, iii, 4 ; *Contra epistulam Parmeniani*, ii, 21, 40 ; iii, 1, 2 ; *Contra Cresconium*, iii, 36, 40 ; PL, XXXVIII, 510, 519 ; XXX, 409 ; XL, 200 ; XLIII, 80, 83, 517. — Quant aux églises orientales, voir : ORIGÈNE, *In Jesu Nave*, hom. vii, 6 ; PG, XII, 861. — FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epist.* lxxv, 23, éd. HARTEL (CSEL, 1871), t. II, p. 824. — BASILE DE CÉSARÉE, *Epist.* ccxviii de canon. lxxxiv ; PG, XXXII, 808. — La parole de l'Apôtre fut exploitée d'abord par les Novatiens (d'après Pacien), puis par les Donatistes (d'après Augustin), les premiers refusant la pénitence, les autres la communion ecclésiastique.

caine n'a pas encore recueilli beaucoup d'adhésions (1) ; nous estimons que ses partisans ont surévalué l'autorité des anciens écrivains ecclésiastiques qui ont rapporté à la réconciliation des pénitents ce verset 22 de l'épître à Timothée. Sans doute, à première vue, leur nombre est imposant, mais en groupant les divers témoignages, on constate qu'ils n'appartiennent qu'à deux milieux très circonscrits et étroitement apparentés, d'une part à l'ancienne église d'Afrique et d'autre part aux milieux asiastiques représentés par saint Firmilien de Césarée (2). En réalité cette ancienne tradition exégétique semble remonter à Tertullien. Le fougueux apologiste africain s'est servi du texte paulinien pour reprendre les évêques trop enclins, à ses yeux, à réintégrer dans la communion ecclésiastique les pécheurs et les apostats pénitents (3). L'interprétation de Tertullien se répandit dans l'église d'Afrique ; elle fut acceptée par saint Cyprien, par les évêques du concile de 256, et par saint Firmilien de Césarée, l'ardent allié de l'évêque de Carthage dans ses démêlés avec le siège romain. Dans ces conditions l'autorité de cette tradition est diminuée de beaucoup ; elle n'exprime pas une opinion reçue dans l'Église universelle, mais tout au plus une tradition locale, remontant à un auteur privé. Quant à l'expression « communiquer aux péchés d'autrui », sans doute le sens restreint qu'on lui suppose se trouve attesté, mais il se rencontre principalement, sinon uniquement, dans les traditions particulières que nous venons d'étudier. Au contraire, dans les documents apostoliques et postapostoliques, la signification de l'expression est beaucoup plus large et elle n'exclut jamais le mode de participation aux péchés d'autrui que l'interprétation commune a admis (4).

(1) M. MEINERTZ, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, 2^e éd.)*, Bonn, 1921, p. 54, in I Tim. v, 22.

(2) Toutefois saint Pacien était évêque de Barcelone, mais on sait que déjà du temps de saint Cyprien les relations étaient fréquentes entre les églises d'Espagne et d'Afrique. Cfr HARNACK, *Mission*, t. I, p. 316.

(3) *De pudicitia*, loc. cit., p 128, n. 2.

(4) On communique aux péchés d'autrui de diverses façons : par l'entretien de relations sociales avec le pécheur (I Cor. v, 6, 9-12, 13 ; II Cor. vi, 14 ; II Jo., 11 ; Ephes. v, 7, 11 ; Apoc. xviii, 4), par la cohabitation conjugale (JUSTIN, II Apol., 2. — HERMAS, Mand., iv, 1-5), par la participation commune aux mêmes actes religieux (*Didachè*, xiv, 2).

Dès lors, il ne reste plus à considérer que les arguments empruntés à l'analyse littéraire du passage en discussion. Sans doute, les versets 17-22 ne sont pas d'une cohésion parfaite. Déjà Origène et saint Jean Chrysostome l'avaient entrevu et, pour cette raison, tout en entendant l'imposition des mains des rites de l'ordination, ils avaient rapporté le verset 20 à la réconciliation des pénitents, admettant par conséquent une digression importante dans la succession logique des versets 19, 20, et 22 (1). Mais il nous semble que même cette digression partielle n'est pas prouvée. L'Apôtre, après avoir déterminé la conduite à observer envers les presbytres fidèles, puis envers les presbytres accusés par un membre de l'église, traite finalement et logiquement des ministres que la vigilance de Timothée a reconnus coupables d'un délit (2). Envers ces derniers, la charge de Timothée était particulièrement délicate, et saint Paul, sachant bien qu'il vaut mieux prévenir le mal que de le combattre, donne pour l'avenir à son disciple ce conseil éminemment prudent et salutaire : « N'impose précipitamment les mains à personne et ne communique pas aux péchés d'autrui. » Tout s'enchaîne et s'explique, et il n'est pas nécessaire de comprendre comme une phrase consécutive le deuxième membre de la proposition. Ce n'est peut-être qu'un conseil complémentaire spécialement destiné à Timothée ; il faut en effet une grande autorité morale pour exercer la justice envers des préposés de communauté. Le manque de liaison grammaticale n'exclut pas cette connexion des pensées, puisque dans les lettres de saint Paul, y compris les Pastorales, les transitions un peu brusquées ne font pas défaut.

Notons enfin que la pratique liturgique de réconcilier les pénitents moyennant l'imposition des mains n'est pas attestée pour l'âge apostolique, et que dès lors elle ne se présente pas dans les mêmes conditions que les rites de l'ordination et de la confirmation. Le rite de la réconciliation apparaît pour la première fois dans la Didascalie, code liturgique et canonique qui remonte seulement à la seconde moitié du troisième siècle. Aussi l'interprétation africaine fut-elle bientôt contredite par l'Ambrosiaster en

(1) ORIGÈNE, *In Jesu Nave hom.* VII, 6. — JEAN CHRYSOSTOME *In I Tim. hom.* xv, 2. — PG, XII, 861 ; LXII, 582.

(2) Nous distinguons par conséquent les divisions suivantes : vv. 17-18, 19, 20-22.

Occident, et en Orient par saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Tous ces auteurs rapportent le verset 22 à l'ordination et estiment par conséquent que le texte apostolique nous renseigne explicitement sur le rite qui a constitué les presbytres de l'Église apostolique.

ARTICLE TROISIÈME

L'ORDINATION DE PAUL ET DE BARNABÉ

Quelques années après l'ordination des diacres, l'église d'Antioche envoyait en mission Paul, le pharisien converti, et Barnabé (*Act. XIII, 3*). Voici comment les faits sont rapportés : « Il y avait à Antioche, dans l'église, des prophètes et des docteurs : Barnabé et Siméon, surnommé Niger et Lucius de Cyrène, ainsi que Manahen, frère de lait d'Hérode le tétrarque, et Saul. Or pendant qu'ils vquaient au service (divin) et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Séparez moi Barnabé et Paul pour l'œuvre à laquelle je les destine. Alors ils achevèrent leurs jeûnes et leurs prières, et imposant les mains (à Paul et à Barnabé), ils les envoyèrent en mission ». Les Actes situent la scène que nous venons de rapporter, au milieu d'une assemblée. Les chrétiens s'étaient réunis pour le service, ou, comme l'indiquent les prières et les jeûnes, pour la célébration du culte public. C'est en ce moment que l'Esprit se manifesta et qu'il demanda à quelques-uns des officiants d'envoyer en mission Paul et Barnabé. On obéit aussitôt aux ordres de l'Esprit et l'on imposa les mains aux deux candidats qu'il avait désignés.

Les exégètes catholiques aiment à retrouver dans la scène décrite l'ordination épiscopale des deux apôtres, alors que les critiques indépendants mettent en doute l'historicité du récit. Les rationalistes observent que d'après l'épître aux Galates, saint Paul tenait sa vocation et son évangile d'une révélation et d'une opération immédiate du Seigneur Jésus, et qu'il avait été constitué missionnaire des gentils comme saint Pierre avait été établi apôtre des circoncis (1). En outre, ils conçoivent difficilement

(1) *Gal. I, 12, 17 ; II, 8.*

que de simples charismatiques, des gens obscurs, aient conféré la consécration épiscopale à Paul et à Barnabé, sans compter que ceux-ci sont présentés comme leurs égaux avant tout appel du Saint-Esprit.

Pour éluder d'aussi graves difficultés on pourrait supposer que ce ne sont pas les charismatiques qui ont été les ministres de l'ordination, mais quelque apôtre venu de Jérusalem à Antioche. Le passage en effet est obscur, et le sujet de la phrase n'est pas exprimé. Puisqu'une source nouvelle commence au chapitre treizième, on comprendrait facilement que par distraction le rédacteur eût oublié de rapporter l'arrivée ou la présence des apôtres à Antioche de Syrie (1). Toutefois, comme les affirmations de l'épître aux Galates s'opposent trop manifestement à cette supposition, la plupart des exégètes catholiques préfèrent attribuer aux charismatiques la dignité épiscopale et, par conséquent, le pouvoir et l'autorité de consacrer Paul et Barnabé. Cette dernière hypothèse soulève de nouvelles objections. Sans doute, on est en droit d'estimer que l'église d'Antioche, au moment de la conversion de saint Paul, se trouvait déjà organisée, mais on n'est pas autorisé à croire que ses chefs aient été des presbytres-évêques ni que ces évêques se soient confondus avec les charismatiques en question. Au contraire, il est vraisemblable qu'avant l'arrivée de saint Pierre aucune autorité épiscopale n'a résidé à Antioche de Syrie.

M. Michiels consent à reconnaître dans les prophètes énigmatiques, des évêques itinérants. En raison de l'importance qui revient aux prophètes dans plusieurs passages scripturaires et dans certaines traditions postapostoliques il attribue à quelques-uns d'entre eux le caractère épiscopal, et il les présente comme des évêques-missionnaires de l'Église naissante au même titre que Tite et Timothée (2). Mais quelle que soit la valeur de cette hypothèse considérée en elle-même, elle ne s'applique pas au passage en discussion. Les prophètes dont il s'agit, résident à Antioche d'une façon permanente, ils ne se distinguent presque pas des docteurs, et ils comprennent dans leur rang Paul et Barnabé avant

(1) La source antiochienne aurait été interrompue par les traditions hiérosolymitaines du chap. xii.

() A. MICHIELS, *Évêques* (DAFC, 1913, fasc. vi, col. 1750-1786, col. 1767).

toute ordination ; bref, ce ne sont que des chrétiens doués d'un charisme de l'Esprit.

En présence de ces multiples interprétations Gore et Turner ont renoncé à reconnaître dans l'imposition des mains décrite au chapitre treizième, un rite d'ordination. Ils y ont vu une simple cérémonie, par laquelle l'Église a publiquement reconnu la mission divine de Paul et de Barnabé et leur a conféré sa bénédiction. Les temps apostoliques auraient été marqués par quelques vocations personnelles, immédiates, à l'endroit desquelles l'Église se serait limitée à reconnaître solennellement le choix de l'Esprit. Par ailleurs, Gore et Turner ont admis sans hésiter que, dans les circonstances régulières, l'imposition des mains ordonnait effectivement les évêques-missionnaires, auxiliaires du collège apostolique (1).

Cependant, malgré les difficultés, nous préférons reconnaître dans la cérémonie décrite l'ordination de Paul et de Barnabé, tout en concédant que les prophètes avaient reçu en l'occurrence une mission et une autorité spéciale et qu'ils accomplissaient par conséquent le rite d'ordination en ministres extraordinaires de l'Esprit. Quant aux déclarations de saint Paul dans l'épître aux Galates, le sens en est difficile à préciser, mais elles semblent néanmoins se limiter à la vocation de l'Apôtre et ne pas exclure la communication rituelle des pouvoirs de son apostolat ; saint Paul rejoignait ainsi les Douze et en particulier saint Pierre, qui eux aussi avaient été appelés à suivre le Christ avant que de recevoir les pouvoirs de leur mission.

ARTICLE QUATRIÈME

L'ORDINATION DE TIMOTHÉE

1.—Après avoir relevé l'imposition des mains dans l'installation des diacres, des presbytres et des apôtres Paul et Barnabé, il reste à signaler le même rite dans l'ordination des évêques propre-

(1) C. GORE et C. H. TURNER, *op. cit.*, p. 232 ; p. 234, n. 2.

ment dits. Depuis les controverses de saint Épiphane avec Aérius, on en trouve communément la mention dans les deux lettres à Timothée (1).

Dans la première épître, saint Paul désirant ranimer le courage de son disciple, lui rappelle en ces termes les grâces de son ordination : « Ne néglige point le charisme qui est en toi, qui t'a été donné par les prophéties avec l'imposition des mains du presbyterium ». Le passage n'est qu'une allusion rapide à l'installation de Timothée, mais malgré sa concision, il énumère les ministres, les grâces et les circonstances de l'ordination que le disciple de saint Paul avait reçue. Deux facteurs y avaient contribué : les discours des prophètes et l'imposition des mains accomplie par l'Apôtre des gentils et par les presbytres d'une communauté locale que les auteurs catholiques identifient de préférence avec Éphèse, les auteurs protestants avec la ville de Lystres en Pisidie. Quelques discours prophétiques rappelés au début de la lettre (I *Tim.* I, 18) et semblables sans doute à ceux qui ont désigné Paul et Barnabé (*Act.* XIII, 2), avaient attiré l'attention sur le compagnon de l'Apôtre dont ils auguraient une carrière brillante dans le service du Seigneur Jésus (I *Tim.* I, 18). La volonté de Dieu s'étant ainsi manifestée, le presbytère de l'Église dans laquelle les prophètes avaient pris la parole, n'avait pas hésité à imposer les mains au candidat de l'Esprit.

L'épître ajoute que cette imposition des mains assura à Timothée la possession d'un charisme sur lequel il devait compter pour rester fidèle à son ministère. Toutefois la nature de ce charisme n'est pas décrite. Les uns y reconnaissent un des multiples charismes merveilleux départis par l'Esprit aux fidèles des premières communautés, les autres au contraire l'identifient volontiers avec les pouvoirs d'ordre et les grâces d'état transmises par les rites d'ordination ; mais, à vrai dire, les données de la lettre prouvent tout au plus le caractère surnaturel du charisme reçu.

2. — La deuxième lettre, écrite dans un ton beaucoup plus familier, donne quelques détails complémentaires sur l'ordination de Timothée. L'apôtre convie son disciple à « raviver le charisme qui est en lui par l'imposition des mains ». Le passage ne

(1) I *Tim.* IV, 14 ; II *Tim.* I, 6. — Cfr. A. MICHIELS, *art. cit.*, col. 1766, 1768. — M. MEINERTZ, *Die Verfassung der urchristlichen Gemeinden*, *loc. cit.*, p. 35-39. — C. GORE et C. H. TURNER, *op. cit.*, p. 221 ss.

mentionne plus la présence des prophètes ni l'intervention des presbytres, et il semble, de ce chef, contredire l'épître précédente. Cependant comme les prophéties avaient précédé l'ordination proprement dite, elles pouvaient être omises dans la description des rites d'installation. Quant au presbytère local, il n'avait été dans l'ordination de Timothée qu'un aide secondaire de l'apôtre saint Paul. Dans la première lettre, où le disciple était interpellé comme l'évêque-missionnaire des diverses églises locales, il convenait de faire allusion au concours des presbytres qui l'avaient choisi ; mais dans un billet personnel, il suffisait de rappeler le ministre principal de l'ordination.

Saint Paul enseigne de nouveau à Timothée qu'il a reçu un don de Dieu, et il s'attache à décrire ce charisme dans les versets suivants (7-12) : c'est un don de l'Esprit, un don de force, de charité, de sens pratique et de sobriété. Cette description a suggéré à certains auteurs la très singulière idée d'y reconnaître les grâces de la confirmation, et de distinguer, pour cette raison, l'imposition des mains mentionnée dans ce passage de celle qui est rapportée dans la première lettre à Timothée. Cette interprétation nous paraît inexacte. Le parallélisme entre les deux épîtres est trop manifeste et le don de l'Esprit est trop bien spécifié pour ne pas reconnaître en lui les grâces d'état propres au ministère pastoral. Il consiste dans la force de ne point rougir de l'Évangile, de travailler courageusement à sa diffusion, et de garder inaltéré, à l'abri de toute nouveauté, le dépôt de la saine doctrine (1). Bref, les deux lettres se complètent mutuellement ; l'une et l'autre confirment les données recueillies dans les Actes, tout en y ajoutant que l'imposition des mains conférait aux ordonnés un charisme spécial de l'Esprit.

En terminant cette analyse des Pastorales, constatons brièvement comment saint Épiphane a eu raison de soutenir contre Aérius le caractère épiscopal de Tite et de Timothée. Après l'évêque de Salamine cette même dignité hiérarchique a été reconnue par Théodore de Mopsueste, et en dépendance de celui-ci par Théodoret (2) ; de nos jours elle est acceptée non seulement par

(1) II *Tim.* I, 7 ss.

(2) ÉPIPHANE, *Adversus Haer.*, LXXV, 4 ; PG, XLII, 508 (GORE et TURNER, *op. cit.*, p. 147 ss.). — THÉODORE DE MOPSUESTE, *In I Tim.* III, 1 ; PG, LXVI, 956 ss. (*Ibid.*, p. 297, n. 1). — THÉODORET DE CYR, *In I Tim.* III, 1 ; PG, LXXXII, 803 (*Ibid.*, p. 297, n. 1).

des exégètes catholiques comme Michiels et Bruders, mais encore par Gore-Turner, voire par plusieurs critiques indépendants, tels A. v. Harnack et R. Knopf (1). En effet, toutes les fonctions ecclésiastiques des évêques proprement dits ont été attribuées aux deux missionnaires, disciples et compagnons de l'Apôtre des gentils : la mission de prêcher et de garder inaltéré le dépôt de la révélation, le devoir de fonder et de régir les églises, enfin le ministère d'établir dans les églises nouvellement fondées des évêques-presbytres ou des prêtres au sens restreint du mot. Il est peut-être moins exact de présenter ces évêques-missionnaires, à la suite des *Constitutions apostoliques* et de Léonce de Magnésie au concile de Chalcédoine, comme des évêques diocésains sédentaires, mais il est plus conforme aux données de l'ancienne tradition de les considérer comme des représentants apostoliques exerçant leur autorité sur toute une région (2).

ARTICLE CINQUIÈME

LA VALEUR HISTORIQUE DES NOTICES NÉO-TESTAMENTAIRES TOUCHANT LE RITE D'ORDINATION

L'analyse des Actes et des épîtres pastorales nous a montré la diffusion universelle du rite d'ordination. Attestée dans l'église-mère de Jérusalem et dans l'église d'Antioche dès avant les missions de saint Paul, l'imposition des mains fut reprise par l'Apôtre des gentils et elle réapparaît plusieurs fois au cours de sa carrière apostolique. Bref, même en n'insistant pas sur l'authenticité des Pastorales, le rite de l'ordination se trouverait suffisamment établi et garantirait par conséquent l'historicité des deux notices qui le mentionnent dans l'installation des presbytres et de Timothée.

(1) HARNACK, *art. cit.* (PRE, 1908, t. XX, p. 525) et KNOPF, *op. cit.* p. 197 ss. Cependant Harnack croit à l'interpolation de *Tit.* I, 7-9 et de *I Tim.* III, 1-14.

(2) C. A., VII, 46, 7 et LÉONCE DE MAGNÉSIE (GORE et TURNER, *op. cit.*, p. 257, n. 2).

Ces conclusions sont d'autant plus sûres qu'elles sont conformes, de tout point, à ce que nous savons de l'expansion du christianisme primitif et qu'elles sont manifestement confirmées par l'étude des ordinations du parallèle rabbiniques. En effet, quelles que soient les difficultés soulevées par la critique indépendante, les données de la tradition sont trop nombreuses pour ne pas admettre que la religion chrétienne a rayonné de Jérusalem, que saint Paul a reconnu l'autorité du collège apostolique y établi, et qu'il a continué, même après la dispersion des Douze, à entourer, d'une considération spéciale, l'Église de la ville sainte. En outre, nous verrons bientôt comment l'imposition des mains trouve des analogies frappantes dans les traditions bibliques de l'Ancien Testament et dans les rites de la Synagogue, et nous examinerons de quelle manière l'affirmation de Jean Morin est pleinement justifiée que les apôtres, sous l'inspiration de l'Esprit, ont emprunté aux Juifs la cérémonie de l'ordination. Cette dernière conclusion est décisive en faveur de l'origine apostolique de l'imposition des mains, puisque le fait d'un emprunt chrétien aux traditions synagogales nous ramène nécessairement à l'époque durant laquelle l'Église de la ville sainte possédait une préséance toute particulière et exerçait une autorité incontestée, c'est-à-dire aux années qui précèdent la catastrophe de l'an 66, à l'épiscopat de saint Jacques le Mineur (martyr en 44), et plus vraisemblablement à l'époque où le collège apostolique résidait à Jérusalem. A partir de la guerre romaine et de l'exode des chrétiens hiérosolymitains vers Pella, l'autorité de Jérusalem fut ruinée et les emprunts à la Synagogue ne se conçoivent plus que difficilement. On ne peut d'ailleurs oublier que le déclin de l'église judéo-chrétienne fut complet, à tel point que la nouvelle communauté de Jérusalem ne posséda plus d'attache avec le passé glorieux et que plusieurs débris de l'ancienne église échouèrent dans quelques sectes palestiniennes.

Au reste, nous pouvons confirmer l'historicité des données néotestamentaires qui attribuent aux apôtres et à la première église hiérosolymitaine l'initiative du rite d'ordination en remarquant comment les Actes, dans leurs prétendues sources, attestent unanimement l'origine apostolique de l'imposition des mains ; seules des soudures et des sutures, arbitrairement admises et multipliées, peuvent mettre en doute la valeur historique de ces diverses attestations. Les témoignages des Actes sont d'autant plus dignes de foi que le même document n'a conservé nulle trace de

cette capricieuse évolution de la hiérarchie primitive dont Harnack a discerné d'une façon aussi assurée que gratuite les diverses étapes successivement parcourues : « démocratie spirituelle » ou règne de l'Esprit, « aristocratie spirituelle » ou domination des charismatiques, gouvernement épiscopal collectif, c'est-à-dire monarchie informe, confuse, embryonnaire, enfin monarchie épiscopale pleinement constituée (1). L'autorité collective des églises locales n'est nullement insinuée ni dans la rédaction actuelle des Actes ni même dans leurs sources ; et d'autre part les charismatiques n'y occupent qu'une position subordonnée. Les charismes ne se retrouvent que dans deux récits, et ils y sont décrits non point comme des dons destinés au gouvernement des églises mais uniquement comme des dons surnaturels qui accompagnent gratuitement les grâces de l'initiation (2). Au reste, saint Paul n'a jamais affirmé la communication immédiate des fonctions du ministère, mais par contre, il a soumis l'exercice des charismes à la surveillance de l'autorité ecclésiastique locale (3). Quant aux textes de la Didachè et aux doctrines du Montanisme, l'ancienne ordonnance ecclésiastique est d'une interprétation douteuse (4) et ne concerne pas toute l'Église, tandis que l'hérésie de Montan se révèle aujourd'hui non plus comme un retour au passé mais comme un mouvement hérétique nettement innovateur (5). A l'encontre des Montanistes, Clément de Rome, Ignace, Irénée, Hégésippe, Hippolyte, Tertullien, Cyprien et Augustin, d'une voix unanime bien que d'un point de vue souvent distinct, proclament tous la nécessité de la succession apostolique (6).

(1) HARNACK, *art. cit.*, p. 513, ligne 55 ; p. 514, l. 34 ; p. 518-520 ; p. 520, l. 23 : « ...was man die pneumatische Demokratie... cum grano salis nennen kann. »

(2) *Act.* VIII, 4 ss. ; XIX, 1-6.

(3) W. REINHARD, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Br., 1918, p. 134-153 : « Charisma und Kirchenamt ».

(4) F. E. BRIGHTMAN, *Terms of Communion and the Ministration of the Sacraments in Early Times* (dans les *Essays* de H. B. SWETE, *op. cit.*), p. 378, n. 1. On ne connaît guère la diffusion dont la Didachè a joui ; on ignore même si elle a jamais servi de rituel à une église.

(5) P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Fribourg, 1913 (RHE, 1921, xvii, p. 98-100 = J. ZEILLER). — W. H. FRERE, *Early Forms of Ordination* (dans *Essays* de H. B. SWETE), p. 293. — C. GORE et C. H. TURNER, *op. cit.*, p. 186 ss.

(6) C. H. TURNER, *Apostolic Succession* (dans *Essays* de H. B. SWETE) p. 93-215.

Concluons cet aperçu en montrant comment on a eu tort de vouloir appuyer l'hypothèse d'un ministère charismatique, et par conséquent l'absence des rites de l'ordination, sur le silence des prétendus *Acta Pauli* primitifs, et comment il est erroné de croire retrouver dans la rédaction actuelle des Actes les vestiges d'un conflit persistant entre les conceptions de cette première source et celles de l'église de Jérusalem, le premier document consacrant l'autorité de l'Esprit et des disciples, le deuxième et le plus récent instaurant la domination du collège apostolique. Sans oublier que le terme « disciples » ne fait pas complètement défaut dans le prétendu *document A* (1), l'appellation ne possède nulle part dans la *source M* le sens technique que Schütz lui a attribué, mais elle sert partout, au même titre que les termes « croyants » et « frères », à désigner l'ensemble des chrétiens (2). Sans doute, l'appellation apparaît plus fréquente dans l'histoire des missions de saint Paul, mais cette fréquence s'explique aisément. Réservé par le Christ au groupe de ses auditeurs immédiats, le terme n'a pas été appliqué d'emblée à l'ensemble des fidèles ; il n'a reçu cette signification que plus tard pour disparaître de nouveau, étant devenu à la fois et trop riche de sens et trop peu significatif (3). Durant l'âge patristique en effet, l'expression ne fut plus reprise que pour caractériser certaines catégories de croyants qui s'appliquaient à suivre d'une façon éminente le Christ, comme les martyrs et les ascètes. Il est bien vrai qu'elle réapparaît avec une extension universelle chez les Pères apologistes et dans la terminologie de Novatien. Toutefois chez les apologistes l'appellation fut employée d'un point de vue spécial en relation avec le vocabulaire des écoles philosophiques, tandis que la terminologie de Novatien constitua une réforme factice en rapport avec les doctrines particulières de la secte sur la sainteté des croyants (4). Au reste,

(1) *Act. I*, 15 ; *xv*, 10.

(2) HARNACK, *Mission I*, p. 382, n. 3. Chrétiens de Jérusalem (*Act. I*, 15 ; *vi*, 1, 2, 7 ; *ix*, 1, 26 ; *xv*, 10), de Lydda (*ix*, 38), de Damas (*ix*, 19, 25, 26), d'Antioche (*xi*, 26, 29 ; *xiv*, 28), d'Antioche de Pisidie (*xiii*, 52 ; *xiv*, 22), d'Iconium (*xiv*, 20, 22), de Lystres (*xiv*, 22 ; *xvi*, 1), de Galatie et de Phrygie (*xviii*, 23), de Grèce (*xviii*, 27), d'Éphèse (*xix*, 9 ; *xix*, 30 ; *xx*, 21 ; *xix*, 2), de Troas (*xx*, 17), de Milet (*xx*, 20), et de Tyr (*xix*, 4).

(3) Voir les textes réunis par HARNACK, *art. cit.*, p. 510-511 ; *Mission*, t. I, 382 ss.

(4) HARNACK, *art. cit.*, p. 510, I, 38 ss.

saint Épiphané semble avoir recueilli le dernier vestige historique de la primitive désignation en rapportant que les chrétiens, hiérosolymitains qui s'étaient retirés à Pella, continuaient à s'appeler « les disciples » du Christ (1). Dans ces conditions il est tout à fait illusoire de s'appuyer sur l'emploi du terme *μαθητής* pour discerner dans les Actes des traditions particulières qui auraient appartenu en propre aux églises des missions pauliniennes et auraient été en opposition flagrante avec le christianisme judéo-chrétien.

(1) ÉPIPHANE, *Haer.*, xxix, 7 ; PG, XLI, 402 (HARNACK, *Mission*, I, p. 382, n. 4).

CHAPITRE DEUXIÈME

L'imposition des mains, rite d'ordination dans l'Église ancienne.

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES RITES D'ORDINATION

Les documents postérieurs à l'âge apostolique confirment et précisent les données recueillies dans les écrits du Nouveau Testament concernant l'imposition des mains. Si on n'a pu signaler le rite sacramentel dans les textes chrétiens qui remontent au deuxième siècle, ce silence s'explique aisément. Les documents de cette époque sont des écrits de circonstance, et leurs auteurs n'ont pas trouvé l'occasion ou n'ont eu aucun intérêt à rapporter ou à décrire les cérémonies des ordinations (1).

A partir du troisième siècle les attestations abondent. L'imposition des mains figure dans ce groupe de récits légendaires qu'on a parfois appelés les romans apostoliques, notamment dans les traditions apocryphes qui rapportent les ordinations de

(1) L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e éd., p. 361-398. — A. J. MACLEAN, *Ordination, Christian* (ERE, 1917, t. ix, p. 540-552). — R. H. CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order (Texts and Studies; t. VIII, fasc. 4)*, Cambridge, 1916. — W. H. FRERE, *Early Forms of Ordination*, dans les *Essays* de H. B. SWETE, p. 263-313. — J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations*, p. 103-176. — En dehors de ces ouvrages récents, le travail monumental de J. MORIN (*Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655) doit encore être consulté. — Pour les éditions des anciennes ordonnances ecclésiastiques, voir la *Bibliographie*. Quant aux abréviations, relire p. 6, n. 5. Il faut y ajouter *Did(achè)*, *Didasc(alie)*, C.E.A. (Constitution ecclésiastique apostolique). — Table comparative : appendice II.

l'apôtre Matthieu (1), ensuite dans les narrations pseudo-clémentines lorsqu'elles décrivent l'ordination de saint Pierre par Notre Seigneur (2), la constitution de douze presbytres et de quatre diacres accomplie par saint Pierre (3), enfin l'installation de Clément et de Zachée choisis par le prince des apôtres l'un comme évêque de Rome, l'autre comme évêque d'Antioche de Syrie (4).

L'imposition des mains apparaît également dans les traditions historiques concernant les ordinations sacerdotales d'Origène, et de Novatien (5), ainsi que les consécérations épiscopales du même Novatien, de Corneille, de Sabinus, d'Anatolius, de Fabien, de saint Grégoire le Thaumaturge, de saint Basile le Grand, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, et de divers autres évêques bien connus de l'antiquité (6). Quelques-uns de ces récits ont attiré spécialement l'attention des anciens, et semblent avoir donné lieu à des controverses assez vives sur les conditions requises pour l'efficacité des rites d'ordination. Rappelons par exemple les ordinations de saint Corneille de Rome, de saint Grégoire le Thaumaturge, de

(1) *Martyrium Matthaei*, xxviii, éd. BONNET, 1898, p. 259.

(2) *Actus Petri cum Simone*, x, éd. LIPSIVS, 1891, p. 58.

(3) *Recognitiones Clement.*, III, 66-67; MEL, t. I, 2, n° 4647.

(4) *Epistula Clementis ad Jacobum*, II; *Recognitiones Clement.*, III 66-67; MEL, t. I, 2, nos 4779, 4647.

(5) EUSÈBE, H.E., VI, 8, 4; 23, 4, éd. GRAPIN, p. 175, 250.—*Ibid.*, VI, 43, 17, éd. GRAPIN, p. 279.

(6) H.E., VI, 42, 9; *ibid.*, p. 275.—CYPRIEN, *Epist.*, LV, 8, éd. HARTEL, t. II, p. 629 (Corneille); *Epist.* LXVII, 5 (Sabinus), *ibid.*, p. 739. — EUSÈBE, H.E., VII, 32, 21 (Anatolius); *ed. cit.* p. 411; H.E., VI, 29, 3 (Fabien); *ibid.*, p. 235. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita S. Gregorii Thaumaturgi*, PG, XLVI, 909. — SIMÉON MÉTAPHRASTE, *Vita S. Ioannis Chrysostomi*, PG, CXIV, 1075. — JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. XIV, in Act. Apost.*, 3; PG, LX, 116. — GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio XVIII*, 33-34 (ordination de son père); PG, XXXV, 1027; *Oratio x*, 4 (propre ordination); PG, XXXV, 830. — BASILE DE CÉSARÉE, *Epist. CCXXV* (al. CCLXXXV : ordination de saint Grégoire de Nysse); PG, XXXII, 842; *Epist. LIII*; PG, XXXII, 394-397. — Nous pourrions allonger indéfiniment la série des témoignages : voir G. M. CARD. VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti ordinis*, Fribourg-en-Br., 1914. — Toutefois il n'y a guère d'affirmation explicite dans les passages cités se rapportant à Fabien, Grégoire de Nazianze père, et Grégoire de Nysse.

Novatien (1), ou encore, bien que dans une moindre mesure, les ordinations clandestines de certains anachorètes ordonnés subrepticement par les évêques pour satisfaire les vœux des populations et prévenir le refus des ordinands (2).

Le relevé de ces controverses met en évidence l'importance acquise par l'imposition des mains. Celle-ci est d'ailleurs pleinement confirmée par les décrets conciliaires qui datent de la même époque ; décrets dont les allusions sont d'autant plus importantes qu'elles sont plus brèves et qu'elles supposent déjà achevée l'universelle diffusion de l'imposition des mains (3). En Orient, les conciles de Nicée et de Constantinople ont fixé définitivement les règles des ordinations. Dans l'Église d'Occident, la promulgation des prescriptions canoniques est presque contemporaine ; elle remonte au pontificat de Libère, qui arrêta, dans le document dont s'inspire la première décrétale, la tradition ecclésiastique romaine (4). Dans la suite les ordonnances *Ad gallos episcopos* furent approuvées par les papes Sirice et Innocent I, qui les envoyèrent à Himérius de Tarragone et Victricius de Rouen (5). A côté de ces règles canoniques, des textes littéraires empruntés à Clément d'Alexandrie et à l'auteur anonyme du traité *De aleatoribus* (6) puis plusieurs affirmations dans les lettres de saint Isidore de Péluse, et des écrits des saints Grégoire de Nysse, Basile, Jérôme, de l'Ambrosiaster, de saint Jean Chrysostome et de Théodoret de Cyr, appuient le témoignage des anciens canons (7).

(1) CYPRIEN, *Epist.*, LV, 8. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita S. Gregorii Thaumaturgi*, loc. cit. — EUSÈBE, H.E., VI, 43, 9, éd. GRAPIN. p. 275.

(2) THÉODORET DE CYR, *Hist. eccles.*, IV, 13 ; *Hist. relig.*, XIII ; PG, LXXXII, 1152, 1401.

(3) *Conc. Ancyrense*, c.10 ; *Conc. Nicaenum*, c.9 ; *Conc. Chalcedonense*, c. 2, 6, 25 ; éd. LAUCHERT, p. 32, 39-40, 89, 90, 95. — *Statuta ecclesiae ant qua*, PL, LVI, 887. — *Concil. Epaon.*, a. 517, c. 2, éd. MAASSEN, p. 19 ; *Conc. Arvernense*, a. 535, c. 13 ; *ibid.* p. 68 ; *Conc. Aurelian.*, a. 538, c. 7 ; *ibid.* p. 75 ; *Conc. Aurelian.*, a. 549, c. 6 ; *ibid.* p. 102 ; *Conc. Aspasii*, a. 551, c. 5 ; *ibid.* p. 114 ; *Conc. Parisiense*, a. 573 : *Epistola synodi ad Egidium Remensem* ; *Conc. Lugdun.*, a. 583, c. 1 ; *ibid.*, p. 154 ; *Conc. Matiscon.*, a. 583, c. 11 ; *ibid.* p. 158 ; *Conc. Antissiod.*, a. 573 603, c. 20, 21 ; *ibid.* p. 180.

(4) P. BATIFFOL, *Le siège apostolique (359-451)*, Paris, 1924, p. 198, n. 3 ; p. 200 : les « generalia decreta » du pape Libère en 362.

(5) *Ibid.*, p. 181 ; ss. p. 207 ss.

(6) *De aleatoribus*, III, éd. HARTEL, t. III, p. 94.

(7) G.M. CARD. VAN ROSSUM, *op. cit.*, p. 61-90.

Toutefois les renseignements les plus nombreux et les plus détaillés dérivent de l'ensemble des prescriptions liturgiques contenues dans les anciennes ordonnances ecclésiastiques. La *Tradition apostolique* telle qu'elle nous est conservée dans ses multiples versions, la *Didascalie*, les *Canons d'Hippolyte*, puis aux quatrième et cinquième siècles les *Constitutions apostoliques*, le *Testament de Notre Seigneur*, les *Statuts anciens de l'Église*, reconnaissent tous que la matière essentielle de l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres consiste dans le rite de l'imposition des mains. D'après ces divers documents l'ordination épiscopale comprenait essentiellement le geste et la prière de bénédiction. Cependant d'après la première ordonnance ecclésiastique l'ordination se composait primitivement d'une double cérémonie : d'abord une imposition des mains préliminaire, à laquelle tous les évêques présents participaient et durant laquelle le clergé inférieur ainsi que les fidèles réunis dans l'église gardaient le silence, implorant dans leur cœur la descente du Saint-Esprit ; ensuite l'imposition des mains principale accomplie par les évêques consécrateurs (1). La première cérémonie a été conservée au cinquième siècle par le *Testament de Notre Seigneur*, qui lui a juxtaposé une prière d'invocation (2), mais partout ailleurs, c'est-à-dire dans les *Canons d'Hippolyte* et les divers documents qui appartiennent à la deuxième ordonnance ecclésiastique, elle a été éliminée probablement par une plus grande importance accordée à l'élection des candidats ainsi que par l'introduction de nouveaux rites, l'imposition de l'évangélaire et l'intronisation du nouvel ordonné (3). W. H. Frere a soupçonné dans cette première imposition des mains le seul rite primitivement essentiel, et il en concluait que durant l'âge apostolique le don de l'Esprit et les grâces du ministère avaient précédé régulièrement l'épiclesse du Saint-Esprit (4). Mais, à notre avis, il n'est guère admissible de reconnaître dans ce détail particulier à la première ordonnance ecclésiastique le rite d'ordination primitivement essentiel. Les ordinations presbytérales et diaconales ignorent complètement la

(1) *Trad. Hipp.*, I, 2, 3 ; FUNK, t. II, p. 98.

(2) MEL, I, 2, p. CXXIV.

(3) *Can. Hipp.*, II, 10. — C.A., VIII, 4-5. — *Const. per Hipp.*, III-IV.

(4) FRERE, *art. cit.*, p. 275, 308.

cérémonie, les *Constitutions apostoliques* et les *Canons d'Hippolyte* l'ont abrogée, et les fragments de Hauler la présentent uniquement comme une prière préparatoire par laquelle les évêques consécrateurs et les assistants se disposaient à l'acte principal (1). C'était comme l'approbation solennelle par tous les chrétiens, et surtout par les évêques réunis, du candidat désigné par le vote de l'assemblée.

Venait ensuite le rite d'ordination proprement dit ; un des évêques s'avancait sur l'invitation de ses collègues et imposait les mains au candidat. En ce moment celui-ci s'appelait « qui ordinatur episcopus » ; indice manifeste qu'il n'avait pas encore reçu les grâces du ministère moyennant la cérémonie précédemment accomplie (2). Cette deuxième imposition des mains est commune à toutes les anciennes ordonnances ecclésiastiques. Il faut toutefois observer que dans les *Constitutions apostoliques*, la rubrique qui la prescrivait a disparu, non point que le rite apostolique soit supprimé, mais l'addition des deux cérémonies nouvelles déjà signalées a nécessité un remaniement complet du texte et a fait omettre la mention d'un rite par ailleurs nécessairement connu et universellement observé (3).

L'imposition des mains était accompagnée de l'épiclese du Saint-Esprit. Aux origines cette prière n'avait pas un contenu bien déterminé ; comme une glose de la *Didachè* l'insinue, les textes liturgiques n'avaient pas acquis à cette époque une très grande rigidité (4). Le *Sacramentaire de Sérapion*, et surtout une prescription de la première ordonnance ecclésiastique, qui n'a été conservée apparemment que dans la seule version sahidique, semblent prouver que tel était encore le cas au troisième siècle, lorsqu'un évêque, réputé prophète, présidait la liturgie (5). Quant au con-

(1) *Trad. Hipp. lat.*, I, 1-3 : « Episcopus ordinetur electus ab omni populo ; quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populum una cum praesbyterio et his, qui praesentes fuerint episcopi, die dominica. Consentientibus omnibus inponant super eum manus et praesbyterium adstet quiescens. Omnes autem silentium habeant orantes in corde propter descensionem spiritus ; ex quibus unus de praesentibus episcopis ab omnibus rogatus inponens manum ei qui ordinatur episcopus, oret ita dicens... » Cfr MEL, I, 2, p. LXXIV.

(2) *Ibid.*, loc. cit. supra, n. 1.

(3) C. A., VIII, 4-5, éd. FUNK, t. I, p. 470 ss.

(4) *Did.*, x.—*Trad. Hipp.*, I, 22, éd. FUNK, t. II, p. 100.—JUSTIN, I *Apol.*, 67, éd. OTTO, t. I, I, p. 160.—*Trad. Hipp.*, IV, 4, éd. FUNK, t. II, p. 105.

(5) FRERE, art. cit., p. 295., citant HORNER, op. cit., p. 309.

tenu de cette prière, tous les documents sont unanimes à lui attribuer l'invocation du Saint-Esprit. En effet, conformément à une belle pensée de saint Hippolyte, auquel remonte vraisemblablement la rédaction de la première ordonnance ecclésiastique, pensée exprimée dans la préface aux *Philosophoumena*, tous les évêques sont les successeurs des apôtres, dont ils ont hérité le ministère de grands prêtres et celui de docteurs, les grâces de l'apostolat et le don du Saint-Esprit (1). Bien que dans les différentes classes de documents la prière se retrouve avec un fond substantiellement identique, des divergences bien accusées distinguent les diverses rédactions, de telle sorte que nous ne possédons plus la rédaction du texte original. Dans la première ordonnance ecclésiastique, l'ordination avait lieu avant l'offertoire de la Messe, et le nouvel évêque célébrait lui-même la liturgie, tandis que plus tard, déjà dans la deuxième ordonnance, l'eucharistie fut célébrée par l'évêque consécrateur et l'imposition des mains fut avancée jusqu'avant la lecture des leçons. Cette transposition fut probablement occasionnée par l'introduction de l'intronisation épiscopale, et elle conféra au baiser de paix clôturant toute la cérémonie la valeur spéciale d'un hommage rendu au nouvel ordonné (2).

Les prières de l'ordination épiscopale, telles qu'elles apparaissent dans la première ordonnance, nous ont été conservées dans une double version, latine et éthiopienne (3). Elles rappellent dans un exorde l'Esprit conféré au Christ et aux apôtres, puis elles passent à l'épiscopale proprement dite, qui implore les grâces du ministère épiscopal, notamment les pouvoirs de pasteur suprême et

(1) HIPPOLYTE, *Philosophoumena* (*Refutatio omnium haereseum*) I, *praef.*, éd. P. WENDLAND (CSEG, 1916). p. 3 ; PG, XVI, 3020 : Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὁρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες, τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας, καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὗ.... λόγον ὁρθὸν σιωπῶμεν.

(2) Cette interprétation est contraire à celle de Funk (*Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901). — Funk compare les prières de l'ordination épiscopale : A.C. VIII et *Const. per Hipp.* (p. 180 et 185), *Const. per Hipp.* et *Trad. Hipp.* (p. 137 ss.), *Trad. Hipp.* et *Test. Dom.* (p. 110 ss.) — L'hypothèse de Funk nous semble manquée.

(3) FUNK, t. II, p. 98. Cfr LECLERCQ, MEL, I, 2, p. LXXIV. — FUNK, *Das Testament*, p. 97 ss.

de grand prêtre, les pouvoirs de réconcilier les pécheurs et d'ordonner les ministres ecclésiastiques. Les documents plus récents, c'est-à-dire ceux de la troisième et quatrième série, conservent les données essentielles du type initial, qu'ils précisent ou développent par quelques additions sans grande importance doctrinale. Ils spécifient par exemple que l'Esprit a été accordé aux apôtres par le Christ lui-même, et ils amplifient littérairement certaines citations bibliques (1). Par contre, les variations des *Canons d'Hippolyte* ou de la deuxième ordonnance ecclésiastique méritent une considération attentive. La demande des grâces spécifiquement épiscopales est notablement écourtée, et deux prières spéciales sont introduites dans lesquelles on implore d'abord la sanctification du nouvel ordonné, puis les charismes de l'exorciste et du thaumaturge chrétien (2). Ces altérations sont très intéressantes ; l'insistance à implorer les charismes manifeste une mentalité spéciale, plutôt primitive et étrangère à la grande Église, tandis que l'insistance à demander au Seigneur les vertus morales nécessaires au ministère épiscopal, ramène cette prière dans un grand courant de tradition apostolique ; inaugurée par les épîtres pastorales, continuée par Clément d'Alexandrie, le *Sacramentaire de Sérapion*, et les écrits pseudo-clémentins (3). Nous venons de faire allusion au rituel de Sérapion ; ajoutons aussitôt que sa prière d'ordination épiscopale se caractérise surtout par un exorde développé, dans lequel on rappelle non seulement la mission du Christ et des apôtres, mais encore le ministère des évêques prédécesseurs du nouvel ordonné. Enfin, dans l'épiclese finale, Sérapion implore le Saint-Esprit et il demande que l'évêque soit pour son peuple un grand saint et un pasteur accompli (4).

Quant aux prières de l'ordination presbytérale, la *Tradition apostolique* contient deux prescriptions différentes, l'une d'après laquelle elles seraient identiques à la prière d'ordination épiscopale (5), l'autre qui impose une épiclese spéciale du Saint-Es-

(1) *Can. Hipp.*, III, 11-18 (MEL, I, 2, p. 1). — C.A., VIII, 5, 1-8 (*ibid.*, p. xcvi-xcviii). — *Test. Dom.*, I, 21 (*ibid.*, p. cxxiv : en résumé).

(2) *Can. Hipp.*, III, 14-16, puis 18. Cfr *supra*, n. 1.

(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, 13, 106 ; PG, IX, 328-329. — *Clem. Recogn.*, III, 66-67 ; PG, I, 1311-1312. — *Sacramentaire de Sérapion*, xxviii (xiv), éd. FUNK, t. II, p. 190.

(4) *Sacram. Serap.*, xxviii, *loc. cit. supra*, n. 3.

(5) *Trad. Hipp.*, II, 1-2, éd. FUNK, t. II, p. 102 : « 1 : Episcopus pres-

prit (1). Cette demande particulière se retrouve, naturellement avec quelques variantes, dans les ordonnances ecclésiastiques de la troisième et de la quatrième série. Dans les deux groupes de documents l'exorde rappelle le ministère des soixante-dix vieillards, les conseillers de Moïse ; puis, tandis que la *Tradition apostolique*, après l'invocation du Saint-Esprit, se contente d'ajouter une supplication pour l'évêque consécrateur, les *Constitutions apostoliques* décrivent le ministère sacerdotal (2). Nous avons déjà signalé que la Tradition d'Hippolyte prévoit le cas où la prière de l'ordination presbytérale ne devra point différer de l'épiclese épiscopale. Cette singulière rubrique se retrouve dans les *Canons d'Hippolyte*, qui la proposent comme la règle qui doit être nécessairement observée : « Si autem ordinatur presbyter, omnia aguntur ac cum episcopo, nisi quod cathedrae non insideat. Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus. Episcopus in omnibus rebus aequiparetur presbytero excepto nomine cathedrae et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur » (3).

Quant à l'ordination diaconale, toutes les ordonnances ecclésiastiques prescrivent l'élection, l'imposition des mains et la prière spéciale d'ordination. En ce qui concerne l'imposition des mains, celle-ci est unique et pratiquée seulement par l'évêque consécrateur. Tous les documents sont d'accord à ce sujet, et insinuent pour autant l'ancienneté et la persistance de la tradition qui prescrit la cérémonie (4). En outre, les diverses ordonnances ecclésiastiques ajoutent une glose doctrinale qui explique pourquoi le rite de l'ordination diaconale est de droit accompli par le ministère de l'évêque (5). Cette glose, vraisemblablement empruntée

byterum ordinet ; manum suam capiti eius imponat, omnibus presbyteris eum tangentibus. 2 : Et oret super eum secundum eum modum, quem diximus de episcopis. » Cfr *Trad. Hipp., lat., sah., ethiop., arab.*, d'après HENNECKE, *op. cit.*, p. 376.

(1) *Trad. Hipp.*, II, 3, éd. FUNK, t. II, p. 103. — La prière qui suit nous est transmise par *Trad. Hipp., lat. et ethiop.*

(2) C.A. VIII, 16, 1-5 (MEL., I, 2, p. xcii). — *Test. Dom.*, I, 30.

(3) *Can. Hipp.*, IV, 30-32 (MEL., I, 2, p. L). — D'après FUNK (*Das Testament*, p. 242) le texte de Riedel omet : « ... nisi quod cathedrae... super episcopo. » Ce serait une omission par homoioteleuton.

(4) *Trad. Hipp., lat., sah., ethiop., arab.* — *Trad. Hipp.*, III, 1-8. — *Can. Hipp.*, V, 33-42. — *Const. per Hipp.*, VII, 1-2 ; VIII, 1-3. — C.A., VIII, 17, 1-2 ; 18, 1-4. — *Test. Dom.*, I, 34-38.

(5) *Trad. Hipp. lat.* : « Solus episcopus inponat manus propterea, quia non in sacerdotio ordinatur sed in ministerio episcopi. » Cfr MEL., I, 2, p. LXXVII.

au document original, s'attaque aux prétentions illégitimes de certains diacres qui, à partir du troisième siècle, ont manifesté dans quelques églises une arrogance spéciale à l'endroit des fonctions proprement sacerdotales (1). Conservée dans les divers règlements ecclésiastiques, la glose a été reprise par les *Statuta ecclesiae antiqua*, d'où elle passa dans les sacramentaires galliens (2).

Comme dans l'installation des évêques et des prêtres, l'imposition des mains fut accompagnée de l'épiclese du Saint-Esprit. Dans la *Tradition apostolique* et, en dépendance de ce document, dans le *Testament de Notre Seigneur*, la prière débute en comparant le ministère des diacres au ministère du Christ ; puis elle relève les fonctions liturgiques du diaconat, fait allusion aux prescriptions de l'épître à Timothée, et conclut en souhaitant au nouvel ordonné l'avancement jusqu'à la prêtrise (3). De cette prière ancienne les *Canons d'Hippolyte* se distinguent comme d'habitude, en rappelant le ministère d'Étienne et en demandant pour le candidat les vertus morales requises à la perfection de son état (4). Enfin, les *Constitutions apostoliques* qui se caractérisent par leur tendance à compiler les diverses ordonnances, ont emprunté à la *Tradition apostolique* leur prière pour l'avancement hiérarchique du candidat, et d'autre part aux *Canons d'Hippolyte* le souvenir du ministère exercé par le diacre helléniste (5).

Telles sont, d'après les anciennes ordonnances ecclésiastiques, les diverses prières et les diverses destinations de l'imposition des mains. Elles continuent et elles confirment parfaitement les données de l'âge apostolique. Cette fidélité aux usages anciens traversa la crise montaniste ; elle résista, comme les articles suivants le montreront, aux ingérences réitérées de certains confesseurs, enfin elle réprima, dans la plupart des églises, la tenta-

(1) Cfr dans les *Essays* de H. B. SWETE les conclusions de Frere (p. 286, n. 3) et de Brightman (p. 396) : *Conc. Arelatense*, I, c. 15 ; *Conc. Nicaenum*, c. 18 ; *Can. Eliberitanum*, c. 77, éd. LAUCHERT, p. 28, 42, 25.

(2) *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 4 (92), Cfr F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, Paris, 1920, n° 1311, p. 657.

(3) *Trad. Hipp. lat. et éthiop.* — Frere (*art. cit.*, p. 288), en se référant à I *Tim.* III, 13, estime qu'on souhaite l'avancement du candidat, au moins dans *Trad. Hipp. éthiop.*

(4) *Can. Hipp.*, v, 38-42 (MEL, I, 2, p. LI). — Notez la mention de la cosignation.

(5) C.A., VIII, 18, 1-4 (MEL, I, 2, p. xvii) ; éd., FUNK, t. I, p. 522-524,

tive d'étendre le rite apostolique à de nouvelles destinations. Les *Constitutions apostoliques* prescrivent l'imposition des mains pour l'installation des sous-diacres et des lecteurs (1), mais les *Canons d'Hippolyte*, les *Constitutions d'Hippolyte*, saint Basile, les *Statuts anciens de l'Église*, ont protesté contre cette innovation et l'ont formellement proscrite (2). Enfin, les mêmes *Constitutions apostoliques* ont introduit l'imposition des mains dans l'installation des diaconesses (3), mais de nouveau, les documents plus anciens, notamment la *Tradition apostolique* et toutes ses versions, — sahidique, arabe, et éthiopienne, — ainsi que les canons du concile de Nicée ont élevé la voix contre l'introduction de cet abus (4). Plus tard, une dernière tentative d'étendre le rite à de nouvelles cérémonies se manifesta dans la coutume attestée par saint Ambroise et reprise par plusieurs rituels, de consacrer les vierges à Dieu par l'imposition des mains (5). Ici encore, une réaction s'organisa, et l'usage disparut des livres liturgiques postérieurs (6).

(1) C.A., VIII, 21, 1-4. et VIII, 22, 1-4, éd. FUNK, t. I, p. 524-526. Cfr *ibid.*, p. 525 et 527 les notes de l'éditeur.

(2) *Can. Hipp.*, VII, 48, 49 (MEL, I, 2, p. LI). — *Const. per Hipp.*, XIII ; XI, 1-2 ; XII 1-2, éd. FUNK, t. II, p. 81-82. — *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 5 (93), 8 (96) dans CAVALLERA, *op. cit.*, p. 657. — BASILE, *Epist. CCXVII ad Amphiloichium de canonibus*, c. 51 ; PG, XXXII, 796.

(3) C.A., VIII, 19, 1-2 ; 20, 1-2, éd. FUNK, t. I, p. 524.

(4) *Conc. Nic.*, c. 19. — Voir FUNK, *Didascalia*, t. I, p. 525, n. XIX.

(5) AMBROISE, *De virginibus*, I, 11 ; PL, XVI, 206. — On cite encore MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 2^e éd., Anvers, 1736-1738, t. II, p. 517 ss. d'après BEHM, *op. cit.*, p. 78.

(6) Il faut cependant faire une exception pour la bénédiction des abbés et des abbeses : *Pontificale Romanum a Benedicto XIV recognitum*, Malines, 1845, t. I, p. 156 (*De benedictione abbatum auctoritate apostolica*), p. 183 (*De benedictione abbatissae*).

ARTICLE DEUXIÈME

L'UNIVERSELLE ATTESTATION DE L'IMPOSITION DES MAINS DANS
LES RITES D'ORDINATION

En groupant les divers renseignements recueillis sur l'imposition des mains, on constate qu'elle fut dans toute l'Église le rite qui ordonna les diacres, les prêtres et les évêques. Il est par conséquent arbitraire de restreindre la diffusion de la cérémonie d'ordination à la seule église de Rome et à ses églises filiales. Les *Actes de Pierre* témoignent pour l'Asie Mineure, et les autres documents rapportés plus haut attestent la présence du rite dans l'Afrique latine, l'Espagne, l'Égypte et la Syrie. Au troisième siècle, il est vrai, aucun document littéraire ne mentionne l'imposition des mains dans la constitution des diacres, mais en raison des narrations des Actes et des attestations explicites des ordonnances ecclésiastiques, ce silence ne suscite aucune difficulté.

Plus graves assurément sont les objections tirées des prescriptions de quelques règlements liturgiques. Nous constatons en effet comment la *Tradition apostolique* dispense de l'imposition des mains les confesseurs qui ont souffert pour la foi, au moins pour monter les degrés du diaconat et de la prêtrise (1). Ce privilège, que le même document défend en termes explicites d'étendre à l'ordination épiscopale, n'est attesté nulle part ailleurs, et semble bientôt efficacement combattu. Déjà les *Canons d'Hippolyte* l'abrogent partiellement en prescrivant l'imposition des mains aux esclaves-confesseurs, et plus tard les documents de la troisième ordonnance ecclésiastique écartent les derniers vestiges d'un traitement de faveur (2). Seul le *Testament de Notre Seigneur* a conservé, par une fidélité au passé qu'on n'a pas encore expliquée, les exceptions consenties par la *Tradition d'Hippolyte* (3).

Sans doute, en dehors de l'Église, la nécessité de l'imposition des

(1) *Trad. Hipp.*, IV, 1-2, éd. FUNK, t. II, p. 105 : texte copte, éth., arab.

(2) *Can. Hipp.*, VI, 46-47, éd. LECLERCQ, MEL, I, 2, p. LI.

(3) *Test. Dom.*, I, 39. — Cfr *Const. per Hipp.*, XIV et C.A., VIII, 23, 1-5, éd. FUNK, t. II, p. 82 et t. I, p. 526.

main fut énergiquement niée par les fauteurs de la crise montaniste, mais on a suffisamment prouvé comment les fantaisies de cette secte ont rompu avec le catholicisme apostolique (1). C'est probablement à des influences montanistes qu'il convient de rattacher les prétentions déjà rappelées de certains confesseurs, auxquels Hippolyte ou un interpolateur postérieur de la *Traditio* avaient finalement cédé pour quelques-unes des règles de la succession ecclésiastique. Ces malheureuses défaillances peuvent remonter jusque vers la fin du second siècle, puisque c'est à partir de cette époque qu'apparaît le sens technique du terme confesseur et que se rencontrent les premiers indices de cette situation favorisée (2). En effet, d'après Tertullien, l'Église préféra un confesseur à Valentin lorsque celui-ci eut posé sa candidature pour l'élévation à l'épiscopat (3). Cependant bientôt, en même temps que les *Canons d'Hippolyte* et que les *Constitutions apostoliques*, ou plutôt avant la rédaction de ces deux documents, saint Cyprien entreprit une vive campagne contre les privilèges des confesseurs. Tout en vénérant leurs titres de gloire, tout en reconnaissant à quelques-uns d'entre eux le droit de demander la collation de certains degrés ecclésiastiques, Cyprien se contenta d'accorder aux confesseurs le rang d'honneur correspondant aux ministères sollicités et se réserva toujours le droit de disposer librement de la collation effective des ordres sacrés (4). Ainsi disparut une anomalie temporelle et vraisemblablement locale, que l'on peut expliquer comme résultant d'une fausse conception des rapports établis par le Christ et enseignés par la tradition entre le ministère hiérarchique et la possession de l'Esprit : fausse conception à laquelle d'après Frère certaines affirmations anciennes, comme celles d'Origène dans son *De oratione*, avaient pu donner occasion (5).

Il reste cependant certaines difficultés dans l'histoire de l'ordination épiscopale, difficultés dont Hatch s'est autrefois prévalu pour contester l'origine apostolique ou du moins la diffusion

(1) Voir *supra*, p. 138, n. 5.

(2) FRÈRE, *art. cit.*, p. 290 : « The actual term *confessor* did not become technical as distinct from *martyr* till the later persecutions of the second century. »

(3) TERTULLIEN, *Adv. Valent.*, IV ; PL, II, 516.

(4) CYPRIEN, *Epist.* xxxviii et xxxix, éd. HARTEL, t. II, p. 579-581, 581-585.

(5) *De oratione*, xxviii ; PG, XI, 528-29, surtout 528 B.

universelle de l'imposition des mains (1). Les passages dont il s'agit se ramènent, pour l'ancien rituel romain, à quelques textes de saint Cyprien et du pseudo-Alcuin ; en ce qui concerne l'église égyptienne, au témoignage de saint Jérôme et de l'Ambrosiaster ; enfin, en ce qui regarde les communautés chrétiennes de Syrie et de Palestine, à certaines affirmations de Théodoret et des *Constitutions apostoliques*. Soutenant le pape Corneille contre les auteurs du schisme et voulant prouver le bon droit de l'évêque romain, saint Cyprien rappelle toutes les cérémonies de l'ordination. Or, s'il mentionne le vote du peuple, l'approbation du clergé, la présence des évêques de la banlieue romaine, il ne fait aucune allusion à un rite qui rappelle de quelque façon l'imposition des mains. Dans ces conditions, concluait Hatch-Harnack, le silence de saint Cyprien prouve l'absence de la cérémonie dans l'ordre romain, ou tout au moins son importance secondaire et son rôle accidentel (2). Le pseudo-Alcuin confirmerait le témoignage de l'évêque africain. En rapportant l'imposition des mains et celle de l'évangéliste dans les ordinations épiscopales de son époque, il ajoute cette notice historique : « Non reperitur in auctoritate veteri neque nova neque in romana traditione » (3). Bref, il présenterait l'imposition des mains comme une innovation plutôt tardive, restée étrangère au cérémonial romain. En Égypte, la consécration épiscopale comportait encore moins de cérémonies. Saint Jérôme qui l'a décrite n'a signalé d'autre rite que l'élection du candidat accomplie par les membres du clergé, puis l'intronisation du nouvel élu (4). Enfin aux églises de Rome et d'Alexandrie, il conviendrait d'ajouter celles de Syrie. Le livre huitième des *Constitutions apostoliques* expose minutieusement tout le cérémonial de l'ordination épiscopale. Il mentionne la présence de

(1) HATCH-HARNACK, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, p. 133 ss.

(2) CYPRIEN, *Epist.* LV, 8, éd. HARTEL, t. II, 629. — Voir l'ordination de Novatien : *Epist.* LXIX, 3 ; *ibid.*, p. 752. — PACIEN, *Epist.* II *ad Sympronianum*, III ; PL, XIII, 1059 : « Novatianus quem absentem epistola episcopum finxit, quem consecrante nullo linteata sedes accepit ? »

(3) PSEUDO-ALBINUS FLACCUS, *De divinis officiis* (citant *Ordo Romanus VIII*), c. xxxvii, d'après GORE, *op. cit.*, p. 326, n. 1.

(4) JÉRÔME, *Epist.* cXLVI (LXXXV) *ad Evangelum* ; PL, XXII, 1194 ; *In Isaiam* LXIII, 10 ; PL, XXIV, 569. — SYNÉSIUS, *Epist.* LXVII ; PG, LXVI, 1416-1417.

trois évêques consécrateurs, il prescrit l'imposition de l'évangélique sur la tête de l'ordinand, il transmet même la prière de consécration ; seule l'imposition des mains n'est pas prévue. Autant dire que les trois grands centres ecclésiastiques de l'antiquité : Rome-Carthage, Alexandrie, Antioche, ont ignoré à une certaine époque l'imposition des mains comme rite d'ordination (1).

Mais les documents réunis par Hatch permettent, ce nous semble, une explication qui est en harmonie avec la diffusion universelle de l'imposition des mains dans l'Eglise catholique du troisième siècle. Et d'abord, nous pouvons concéder que l'église d'Alexandrie n'a pas pratiqué la cérémonie. D'après saint Jérôme lui-même, cette coutume, propre à l'église égyptienne, résultait de sa singulière organisation, puisque tous les presbytres y avaient reçu la plénitude du pouvoir épiscopal (2). Quant aux églises de Rome et d'Antioche, la cérémonie y est à plusieurs reprises attestée. Si l'évêque de Carthage l'a passée sous silence dans la description de l'installation de Corneille, c'est que l'ordination du pontife romain n'était pas contestée par ses adversaires, mais uniquement son droit à occuper le siège de Rome. La remarque du pseudo-Alcuin n'a pas plus de valeur. Ajoutant plus loin explicitement que l'évêque consécrateur bénissait l'ordinand, les restrictions qu'il appose se rapportent non point à l'imposition des mains mais à deux autres cérémonies signalées en même temps, à savoir à l'imposition de l'évangélique et à la présence des deux évêques assistants. Nous constatons en effet que la liturgie d'Hippolyte, la plus ancienne ordonnance ecclésiastique que nous possédions, confirme pleinement cette interprétation. Elle montre comment au début du troisième siècle, l'église de Rome n'avait pas encore introduit ces deux rites parmi les cérémonies de l'ordination (3). Enfin l'argument principal de Hatch, emprunté aux *Constitutions apostoliques*, a été particulièrement mal choisi, car ce document prescrit l'imposition des

(1) C.A., VIII, 4, 2-6, éd. FUNK, t. I, p. 472.

(2) Voir sur les presbytres d'Égypte : C. GORE, *op. cit.*, p. 315 ; P. BATIFFOL, *art. cit.*, p. 267-280 ; HARNACK, *Mission*, t. I, p. 429 ss. — Si l'on accepte le témoignage de saint Jérôme (Batiffol), il faut toutefois reconnaître l'origine tardive des privilèges du presbytérion d'Alexandrie (Harnack) et concéder que ces presbytres avaient reçu l'ordination épiscopale (C. Gore).

(3) Voir aussi DUCHESNE, *Origines*, p. 381, n. 1 : *Breviarium de Ferrandus*.

maines non seulement dans l'ordination presbytérale (1) et diaconale (2), mais encore et formellement dans la consécration des évêques (3). D'ailleurs la cérémonie est manifestement insinuée par le terme technique dont les Constitutions se sont servies pour désigner les ordinations. Le verbe *χειροτονεῖν*, au moment de la rédaction de l'ordonnance syrienne, signifiait très précisément l'imposition des mains. Cette signification résulte de plusieurs textes patristiques, et elle est en particulier adoptée par les Constitutions. L'auteur du document se garde d'appliquer le terme aux ordres mineurs qui étaient conférés sans le rite de bénédiction, et il l'oppose distinctement à l'expression beaucoup plus générale de *καθίσταται* (4). Rappelons enfin que déjà le traducteur de la *Didascalia* avait saisi le sens spécial du terme *χειροτονία*, et que pour cette raison il le traduisit régulièrement dans sa version latine par *manus impositio* (5). Bref, la tentative entreprise par Hatch-Harnack ne semble guère justifiée. Au contraire, il résulte de notre étude que l'imposition des mains, quant à ses trois destinations principales, est un rite apostolique universellement répandu et universellement regardé comme le rite essentiel de l'ordination.

ARTICLE TROISIÈME

LES RITES CONNEXES DE L'IMPOSITION DES MAINS

Les documents ecclésiastiques prouvent que l'imposition des mains a été considérée comme le rite principal des ordinations. Toutefois, plusieurs cérémonies secondaires furent successivement introduites, et complétèrent le rituel primitif. Parmi ces

(1) C.A., VIII, 16, 2, éd. FUNK, t. I, p. 522.

(2) C.A., VIII, 17, 2, *ibid.*, p. 522.

(3) C.A., VIII, 46, 9, *ibid.*, p. 560.

(4) C.A., VIII, 28, 3 ; 23, 2 ; 24, 2 ; 25, 2 ; *ibid.*, p. 530, 528. — JÉRÔME, *In Isaiam* LXIII, 10. — JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Act.* XIV, 3.

(5) *Didasc.*, II, 2, 3, éd. FUNK, t. I, p. 34.

cérémonies adventices, les plus anciennes en date se rapportent à la désignation des candidats.

Déjà en ce qui concerne l'ordination épiscopale, la *Tradition apostolique* règle le choix du futur évêque. Ce furent tantôt tous les fidèles de l'église locale comme dans l'élection de Fabien (1), tantôt les évêques voisins comme dans la désignation du cappadocien Alexandre, coadjuteur de Narcisse, l'évêque de Jérusalem (2), tantôt d'après les prescriptions de saint Cyprien tous les évêques de la province ecclésiastique, qui se réunirent pour élire l'ordinand (3). Cette élection était non moins formellement prévue pour l'ordination des prêtres et des diacres. Sans doute, la *Tradition apostolique* omet de signaler l'élection des presbytres, mais il est manifeste qu'en cet endroit le texte de l'ancien règlement ecclésiastique est corrompu (4). Quant aux règles présidant à l'élection, si le droit de désignation appartenait généralement aux fidèles de l'église locale, l'évêque du lieu intervenait d'ordinaire pour guider le choix, et même pour imposer à l'occasion son candidat aux voix du peuple et du clergé. Ce fut de cette manière que Fabien imposa Novatien à l'église romaine, et que les évêques africains firent passer à Cirta la candidature d'un nommé Silvain (5). Érigée en coutume universelle, l'élection des candidats se traduisit dans l'ordination épiscopale par le rite déjà rappelé de l'imposition des mains silencieuse, qui précédait, d'après la *Tradition apostolique* et les documents apparentés, les cérémonies de l'ordination proprement dite (6).

A côté de l'importance prise par les rites de l'élection, il convient de signaler dans l'ordination épiscopale l'assistance de deux évêques ainsi que l'imposition de l'évangélaire sur la tête du

(1) EUSÈBE, H.E., VI, 29, 3, éd. GRAPIN, p. 235.— ORIGÈNE, *Hom. in Num.* (xxvii, 16-18), xxii, 4 ; PG, XII, 744 : Origène condamne l'élection.

(2) EUSÈBE, H.E., VI, 11, 2, éd. GRAPIN, p. 185.

(3) CYPRIEN, *Epist.* LXVII, 5 ; LV, 8 ; LXVI, 1 ; LXVIII, 2-3, éd. HARTEL, t. II, p. 739, 629, 726-727, 745-746.

(4) *Trad. Hipp.*, II, 1, éd. FUNK, t. II, p. 102.

(5) EUSÈBE, H.E., VI, 43, 17, éd. GRAPIN, p. 279.—*Gesta apud Zenophilum*, (circa 305), x, d'après FRÈRE, *art. cit.*, p. 306.

(6) Cfr p. 145, n. 1.

candidat. De ces deux cérémonies la première s'est très vite répandue : elle est attestée à Rome dès le milieu du troisième siècle dans le récit qui raconte l'ordination épiscopale de Novatien, ensuite dans les églises de Syrie d'après le livre VIII des *Constitutions apostoliques* (1). Quant à l'imposition de l'évangélaire, elle n'est rapportée que plus tardivement, d'abord dans les *Constitutions apostoliques*, et puis dans les œuvres du pseudo-Denys (2). Enfin l'ordination épiscopale fut rehaussée par l'intronisation du nouvel ordonné. Origène et Tertullien parlent déjà en termes techniques de la *cathedra* épiscopale (3), Eusèbe de Césarée fait allusion à la chaire de Fabien (4), et l'on prétendait montrer à Jérusalem, dès le milieu du quatrième siècle, le siège épiscopal de saint Jacques le Mineur (5). Aussi la littérature pseudo-clémentine décrit-elle à plusieurs reprises l'intronisation en lui accordant une grande importance parmi les cérémonies de l'ordination (6). Cette importance deviendra encore plus évidente dans les notices consacrées par saint Jérôme et l'Ambrosiaster aux consécrations épiscopales de l'église d'Alexandrie (7).

ARTICLE QUATRIÈME

LE SENS ET L'EFFICACITÉ DE L'IMPOSITION DES MAINS PARMI LES RITES D'ORDINATION.

Après avoir constaté la grande diffusion de l'imposition des mains, nous devons rechercher les raisons qui rendent compte

(1) EUSÈBE, H.E., VI, 42, 9, éd. GRAPIN, p. 275. — C.A., VIII, 4, 6, éd. FUNK, t. II, p. 472.

(2) C.A., VIII, 4, 6, *ibid.*, p. 472. — PSEUDO-DENYS, *De eccles. hier.*, v-vii ; PG, III, 512-513.

(3) ORIGÈNE, *In Matth.*, tom. xvi, 22 ; PG, XIII, 1452. — TERTULLIEN, *De praescriptione*, xxxvi ; PL, II, 49. Cfr *Mt.* XIX, 28 ; *Lc.* XXII, 30 ; *Apoc.* XX, 4. — *Didachè*, IV. — *De aleatoribus* I, éd. HARTEL, t. III, p. 93.

(4) EUSÈBE, H.E., VI, 29, 4, éd. GRAPIN, p. 234.

(5) EUSÈBE, H.E., VII, 19, éd. GRAPIN, p. 343.

(6) *Hom. Clem.*, III, 63. — *Recogn. Clem.*, x, 71. — *Epist. Clem. ad Iac.*, II, III, XIV. — MEL, t. I, 2, nos 4711, 4683, 4779, 4799.

(7) JÉRÔME, *Epist. cXLVI ad Evangelum*. — AMBROSIASTER, *In Ephes.* IV, 11, 12. — SYNÉSIUS, *Epist. LXVIII*. — Voir GORE, *op. cit.*, p. 335 ss.

de l'importance d'une cérémonie aussi simple et apparemment aussi accessoire dans le rituel occidental moderne de l'ordination. Ces motifs sont sans aucun doute l'ancienneté et en particulier l'origine apostolique de la cérémonie. Mais il est des raisons plus profondes, et s'il est permis de s'exprimer ainsi, plus intrinsèques, qui expliquent la valeur que l'imposition des mains a reçue. La cérémonie assurait la continuité historique avec les églises apostoliques et conférait aux ministres de l'Église l'Esprit du ministère pastoral. L'Église ancienne a toujours cru avec une fermeté absolue à la succession apostolique ; elle a opposé la nécessité de cette succession, comme un argument irrécusable, à toutes les sectes et à tous les hérétiques, et elle a considéré l'imposition des mains comme le rite qui manifestait sensiblement et qui assurait réellement cette authentique succession. Outre cette continuité surnaturelle, l'imposition des mains a accordé aux ministres de l'Église le don de l'Esprit. On se rappellera comment toutes les prières d'ordination débutent dans leur épiclese par l'invocation du Saint-Esprit et les belles paroles par lesquelles au début du troisième siècle l'auteur des *Philosophoumena* les a commentées(1).

Seuls les *Canons d'Hippolyte* ont apporté une restriction à l'efficacité du rite d'ordination. Bien qu'ils soient moins indulgents pour les confesseurs que la *Tradition Apostolique* et le *Testament de Notre Seigneur*, dont la législation dispense tous les confesseurs de recevoir l'ordination, et qu'ils aient prescrit l'imposition des mains aux esclaves candidats aux ordres majeurs, cependant à l'endroit de ces témoins de la foi ils ont admis une interprétation du rite, qui était de nature à satisfaire la susceptibilité de ceux qu'ils voulaient ramener à observer la norme commune. En effet, les Canons ont reconnu que les confesseurs possèdent l'Esprit antérieurement à tout rite d'ordination, et par conséquent ils n'ont prescrit l'imposition des mains que pour recevoir la succession apostolique nécessairement requise dans l'exercice du ministère chrétien (2). Il résulte de ce commentaire que la posi-

(1) Cfr *supra*, p. 146, n. 1.

(2) *Can. Hipp.*, VI, 45-47, éd. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. LI : « 45 : Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu ; attamen ordinetur per episcopum. 46 : Si talis, cum servus alicuius esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. 47 : Quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est ; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad Spiritum Sanctum pertinet. »

sition singulière des Canons est inspirée par des préoccupations pratiques, et surtout par le désir de trouver un accommodement avec les confesseurs insoumis. Pas plus que les considérations encore plus originales de la *Tradition apostolique*, cette doctrine des Canons n'est confirmée nulle part ; elle n'a guère dépassé la portée d'une opinion privée, et en posant explicitement un cas d'exception, elle n'a proclamé qu'avec plus de force l'universelle acception de l'imposition des mains et sa valeur incontestée comme sacrement de l'Esprit.

Dans l'Église latine, les docteurs romains ont affirmé avec une insistance spéciale la communication du Saint-Esprit : d'abord saint Hippolyte, puis l'auteur du *De aleatoribus*, ainsi que l'Ambrosiaster, l'exégète romain bien connu, auxquels s'ajoute plus tard l'intransigent Lucifer de Cagliari (1). Les Pères orientaux n'ont pas été moins explicites ; la réception du pouvoir sacramentel est inculquée dans deux passages intéressants des narrations pseudo-clémentines, le don de l'Esprit est enseigné par saint Basile, Théodoret de Cyr et les *Constitutions apostoliques*, tandis que les divers charismes sont énumérés par saint Athanase et Théodoret (2). Quant à la nature de l'Esprit reçu, il est difficile, sinon impossible, en nous en tenant aux seules données littéraires, d'en préciser théologiquement la notion vu que les écrits néo-testamentaires et postapostoliques, s'ils ont nettement distingué entre les charismes et le ministère ecclésiastique, ont néanmoins omis de nous renseigner sur les raisons formelles de cette distinction. On peut constater qu'en règle générale les documents n'ont pas souligné les effets sanctifiants des rites d'ordination, mais qu'ils ont surtout relevé les pouvoirs liturgiques

(1) *De aleatoribus* III, éd. HARTEL (CSEL, 1871), t. III, p. 94. — LUCIFER DE CAGLIARI, *De S. Athanasio*, I, 9 ; PL, XIII, 829c. — AMBROSIASTER, *Quaest. V. et N. Test.*, q. xciii, 2 ; *In I Tim.* iv, 14 ; PL, XXXV, 2287 ; XVII, 475.

(2) *Hom. Clem.*, III, 72. — *Epist. Clementis ad Iacobum*, II. — GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio*, xliii, 78 ; PG, XXXVI, 600. — BASILE DE CÉSARÉE, *Epist.* clxxxviii, *canonica prima, can.* 1 ; PG, XXXII, 669-670. — THÉODORET, *Relig. Histor.*, xiii, xix ; PG, LXXXII, 1401d, 1404a, 1428d ; *In I Tim.* v, 22 ; PG, LXXXII, 821. — C.A., VIII, 5, 7, éd. FUNK, t. II, p. 476. — ATHANASE, *Epist. ad Dracontium*, II, III, IV ; PG, XXV, 524, 525-528. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *In bapt. Christi* ; PG, XLVI, 581d.

et pastoraux conférés aux nouveaux ordonnés. La venue personnelle de l'Esprit est comme passée sous silence et toute l'attention se porte sur la grâce sacramentelle qui accompagne le ministère communiqué. Rien de plus probant à cet égard que les lettres à Timothée et en particulier les passages qui concernent les effets attribués à l'ordination du missionnaire paulinien.

Tel étant le point de vue de l'âge apostolique, on comprend facilement pourquoi l'intervention active des apôtres et plus tard celle des évêques ordinants a été mise dans un relief beaucoup plus prononcé dans la description des ordinations que dans l'administration de la confirmation. On trahirait cependant la pensée des écrivains inspirés et celle des Pères en concluant que les premiers chrétiens ont conçu la transmission des grâces du ministère en dépendance des traditions rabbiniques, c'est-à-dire d'une façon quasi toute matérielle (1). Deux faits surtout écartent manifestement cette fausse interprétation : la présence de l'épiclese du Saint-Esprit dans toutes les anciennes prières d'ordination, et d'autre part le grand nombre des ordinations considérées par l'Église ancienne comme invalides (2). Sans doute, en ce qui concerne ces dernières, certaines églises locales se trompèrent souvent dans l'appréciation des motifs d'invalidité, mais ces erreurs elles-mêmes excluent toute hypothèse qui supposerait la transmission matérielle, sinon magique, de l'Esprit.

Nous avons déjà rappelé que dans l'église grecque ce furent surtout les Pères cappadociens qui développèrent la doctrine sur l'infusion du Saint-Esprit ; en plusieurs endroits de leurs écrits, ils rappellent la mission de la personne divine et la communication de la grâce sacramentelle. Ces expressions reviennent dans

(1) BEHM, *op. cit.*, p. 192-198, surtout p. 196 : « Obwohl direkte Zeugnisse fehlen, dürfen wir doch mit grosser Bestimmtheit vermuten dass die ersten Christen den Vorgang der Geistmitteilung als ein sinnlich-reales Geschehnis auffassen, bei dem der Pneumastoff eingeht in das menschliche Wesen, und dass sie den Uebergang von Wesen zu Wesen, ähnlich wie ihre Umwelt, in der Weise eines physischen Prozesses, als geistige Ansteckung, Einpflanzung der Geistsubstanz oder dgl. dachten. »

(2) L. SALTET, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*. Paris, 1907.

les *Constitutions apostoliques* et chez Théodoret(1), — tandis que les *Homélies Clémentines* et saint Athanase rappellent à la suite de saint Iréné les divers dons du ministère, le pouvoir de lier et de délier, l'esprit de l'autorité, et le charisme de la vérité (2). Dans l'église latine, parmi les anciens écrivains Hippolyte et l'auteur du *De aleatoribus* signalent le don personnel du Saint-Esprit (3). Ils sont repris plus tard par l'Ambrosiaster, qui mentionne également la communication de la grâce et des pouvoirs sacramentels (4), puis en communion de pensée et d'expressions avec Hippolyte et Lucifer de Cagliari, la puissance de gouverner (5).

Il reste à signaler que les considérations théologiques des Pères sont étroitement apparentées au contenu des prières liturgiques. Celles-ci semblent avoir été la source utilisée en commun par les divers auteurs, et comme ces documents, même dans leur rédaction finale, remontent à une très haute antiquité, ils constituent à la fois les témoins les plus anciens et les plus expressifs de la foi qui a animé les fidèles et en particulier les ministres de l'Église postapostolique.

(1) *Χάρις τοῦ Πνεύματος* (THÉODORET, *loc. cit.*). — *Δύναμις τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος* (C.A., *loc. cit.*). — Voir aussi S.Basile et S.Grégoire de Nazianze (*loc. cit. supra*, p. 159, n. 2).

(2) « Charisma veritatis » (IRÉNÉE, *Adv. haereses*, IV, 26, 2 ; PG, VII, 1053). — *Τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν* (BASILE, *loc. cit.*). — *Τὸ χάρισμα* (ATHANASE, *loc. cit.*). — *Ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν* (*Epist. Clementis ad Iacobum*, II, éd. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, n° 4779).

(3) HIPPOLYTE, *loc. cit. supra*, p. 146, n. 1. — *De aleatoribus*, III, éd. HARTEL, t. III, p. 94.

(4) AMBROSIASTER : « Ecclesiastica potestas. — Ius ecclesiasticum. — Spiritus sanctus... per traditionem infunditur ordinatis. — ... ut ex eo traditioni ecclesiasticae spiritus sanctus infusus credatur » (Quaestio XCIII, 2 ; PL, XXXV, 2287). — « Gratiam dari... per prophetiam et manuum impositionem... manus vero impositiones verba sunt mystica quibus ad hoc opus confirmatur electus accipiens auctoritatem, teste conscientia sua, ut audeat vice Domini sacrificium Deo offerre » (*In I Tim.* IV, 14, *loc. supra cit.* ; PL, XVII, 475.)

(5) LUCIFER DE CAGLIARI, *loc. cit. supra*, p. 159, n. 1 : « Neque enim posset impleri virtute Spiritus Sancti ad Dei gubernandum populum nisi is quem Deus allegisset cuique manus per catholicos episcopos fuisset imposita, sicut defuncto Moyse impletum Spiritu Sancto invenimus successorem eius. »

CHAPITRE TROISIÈME

Les origines de l'imposition des mains rite d'ordination

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES ORDINATIONS JUIVES

C'est à deux reprises, dans le Deutéronome et dans le livre des Nombres, que la Bible décrit l'installation de Josué comme successeur de Moïse, et chaque fois elle relève l'imposition des mains. La description deutéronomique est la plus brève. Elle affirme de Josué « qu'il était plein de l'Esprit de sagesse parce que Moïse lui avait imposé les mains » (1). L'imposition des mains rapportée dans ce passage est le rite de bénédiction déjà étudié. La mention des mains est au pluriel, et le verbe est le terme technique « samak ». Toutefois l'effet attribué au rite est nouveau, c'est-à-dire la transmission de l'Esprit. Il est cependant impossible de préciser comment l'auteur du récit a conçu le lien existant entre le rite accompli et l'Esprit reçu par Josué. La conjonction ׀ peut n'exprimer qu'une simple concomitance, mais elle peut aussi impliquer une certaine causalité (2).

Le livre des Nombres projette une lumière plus grande sur l'ordination de Josué. La cérémonie a lieu en présence du grand

(1) BEHM, *Die Handauflegung*, p. 122-142. — J. Z. LAUTERBACH, *Ordination (Jewish Encyclopedia, 1905, t. IX, 428-430)*. — M. GASTER, *Ordination, Jewish (ERE, 1917, vol. IX, 552-554)*. — H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. T. II : Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Munich, 1924, p. 647-661. — Parmi les anciens : MORIN, *op. cit.*, t. III, p. 141 ss.

(2) *Deuter. xxxiv, 9*.

prêtre Éléazar et de toute l'assemblée, et c'est le Seigneur lui-même qui prescrit à Moïse l'imposition des mains. Le législateur hébreu ayant demandé un chef « afin que la communauté de l'Éternel ne fût plus comme un troupeau sans pasteur », le Seigneur lui répondit : « Fais approcher de toi Josué, fils de Noun, homme animé de l'Esprit, et tu lui communiqueras une partie de ta majesté, afin que toute l'assemblée d'Israël lui soit soumise » (1). Quelques critiques ont attaché une grande importance à la mention de la « majesté de Dieu », et ils se sont appuyés sur cette expression pour opposer le récit des Nombres à la narration deutéronomique comme une version contradictoire et plus récente de l'installation de Josué. Le rédacteur deutéronomique exprimerait la conception la plus ancienne. Plus tard la religion juive se serait spiritualisée, l'Esprit se serait dégagé de toute entrave rituelle, et la « semikah » n'aurait plus conféré aux nouveaux ordonnés que l'autorité de juger et d'enseigner (2).

Il est facile de montrer que cette ingénieuse hypothèse n'a pas d'appui dans les récits bibliques que nous venons d'exposer. Le parallélisme des deux narrations insinue manifestement l'équivalence des deux concepts d'esprit et de majesté, alors que le livre des Nombres fait dériver lui-même l'autorité de Moïse de la possession de l'Esprit (3). Et qu'on n'objecte pas que Josué était animé du souffle de Dieu avant même qu'il n'eût reçu l'imposition des mains, car rien ne s'oppose à ce que le successeur de Moïse ait reçu, en vue de ses nouvelles fonctions, dans une plus large mesure l'Esprit de Jahweh. Bref, l'imposition des mains d'après les anciennes traditions est un rite d'installation. Elle consistait dans la position des deux mains sur la tête de celui qui recevait l'investiture de la nouvelle fonction, et elle lui communiquait le don de l'Esprit.

Le rite deutéronomique ne devint un rite d'ordination régulièrement établi qu'après la restauration juive (4), et son importance

(1) Num. xxvii, 12-23. — Sur le terme הָיָה, consulter les lexiques.

(2) P. VOLZ, *Der Geist Gottes*, Tubingue, 1910, p. 86, 115.

(3) Num. xxvii, 17. — Cfr *Siphre Num.*, xxvii, 18, § 140 (52b). — *Siphre Zuṭa*, chez *Jalquṭ Sime'oni*. — *Rabba Num.* 21 (192a). — *Siphre Deut.*, xxxiv, 9, § 357 (150a). — Voir STRACK, *loc. cit.*, p. 647-649.

(4) SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 250 ss.

ne fut définitivement assurée qu'à partir de l'époque où elle fut requise dans l'installation des juges et vraisemblablement des docteurs (1). D'après les instructions de la Mišnah les lettrés juifs qui aspiraient à l'honneur de juge ou de docteur, étaient obligés de se grouper, habituellement en trois rangées, autour des rabbins fameux du sanhédrin, de suivre leur enseignement, puis lorsque leur tour d'admission au collège des docteurs était venu, de se présenter aux maîtres et de recevoir par l'imposition des mains le ministère qu'ils avaient sollicité (2). La Mišnah et le Talmud attestent l'existence de cette coutume pour le deuxième siècle de l'ère chrétienne, et ils rapportent explicitement la « semikah » au ministère de Rabbi Jehudah-b.-Baba et à celui de Rabbi Aqiba (3).

Un tissu de légendes recouvre les origines et la disparition de la cérémonie. Les docteurs juifs ont rattaché son institution à la législation de Moïse. Ils avaient remarqué que l'Esprit de Dieu, communiqué au législateur hébreu, fut transféré en partie sur les soixante-dix vieillards qui constituèrent le conseil ; et comme plus tard l'Esprit fut communiqué à Josué par l'imposition des mains, ils en conclurent que la même cérémonie avait présidé à l'installation des anciens, et ils firent remonter par la « semikah » et une lignée non interrompue de docteurs le sanhédrin et les cours de justice régionales au conseil institué par l'organisateur du peuple hébreu (4). Cette explication des origines de la « semikah » rabbinique présentée par Maimonide est l'écho d'une tradition qui est chère à l'amour propre des Juifs, mais qui n'a en sa faveur d'autre autorité que celle des rabbins qui l'ont accréditée (5). D'ailleurs les rédacteurs du Talmud ont donné une

(1) L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* (8 volumes in 4°), Berlin, 1896-1909. — M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem traduit*, t. II-XI, Paris, 1878-89 ; t. I., Paris, 1890. — Texte de la Mišnah, dans GOLDSCHMIDT, *op. cit.* — Textes choisis traduits en langue allemande dans STRACK, *op. cit.*, t. II, p. 647-661.

(2) *Sanhedrin*, iv, 4, éd. GOLDSCHMIDT, 1903, t. VII, p. 148. — STRACK, *loc. cit.*, p. 652.

(3) *Talm. Babyl., Sanhedrin*, 14a, éd. GOLDSCHMIDT, t. VII, p. 45. — *Talm. Palest.*, I, 19a, 43. — STRACK, *loc. cit.*, p. 649-950, notes a, b.

(4) Num. xi, 16, 24. — PIRKE 'ABOTH, I, éd. GOLDSCHMIDT, t. VII, p. 1151. — Cfr *Midraš Bemidbar rabba* (éd. WUENSCHÉ) et MAIMONIDE, *Jad haḥazaqa, Sanhedrin*, iv, 1, dans l'article cité de Lauterbach

(5) STRACK, *Synedrium* (PRE, 1907, t. XIX, p. 228 ss.).

autre date pour l'introduction de la cérémonie. Ils lui ont assigné l'époque des Asmonéens, et ils l'ont expliquée comme une manœuvre déguisée des Pharisiens contre l'influence sans cesse grandissante des Sadducéens. Dans le traité *Hahîgah* de la *Mišnah*, le *Nasi* et l'*Ab-beth-din*, c'est-à-dire le président et le vice-président du *sanhédrin*, discutent la cérémonie de l'imposition des mains, et estiment que le rite a existé durant cinq générations, de l'époque des Asmonéens jusqu'à la magistrature de Hillel et de Schammaï (1). D'ordinaire on interprète ce passage de l'imposition des mains prescrite par la loi dans l'offrande des sacrifices, mais des savants juifs supposent qu'ils s'agit en réalité de la « *semikah* » de l'ordination (2). Dans ces conditions, l'imposition des mains aurait été introduite pour les juges dès le règne d'Alexandre Jannée (103-76 a. C.), et l'on ajoute qu'elle aurait été étendue à l'installation des docteurs durant le patriarcat de Jehudah-ha-Nasi (3). Cependant, l'histoire ne semble pas d'accord avec les affirmations de cette tradition. Il n'est pas établi que le règne des Asmonéens fut particulièrement marqué par des conflits violents entre les deux partis rivaux ni qu'à cette époque l'influence des Pharisiens fut spécialement menacée. Au reste, quelle que soit la date exacte à laquelle la « *semikah* » fut adoptée, il est certain qu'au début du second siècle de l'ère chrétienne les conseils de justice et à leur tête le *sanhédrin* recrutaient leurs membres moyennant cette cérémonie.

Peu après elle a complètement disparu. Les amorréens de Palestine ne se servent plus du terme « *semikah* » pour désigner l'ordination ; ils lui ont substitué un vocable plus générique qui signifie simplement « installer » ; et si le Talmud babylonien a conservé l'appellation ancienne, lui aussi, en ce qui concerne l'existence du rite, se réfère clairement au passé (4). La plupart des savants juifs croient qu'il faut rattacher la disparition d'une cou-

(1) *Hahîgah*, II, 2, éd. GOLDSCHMIDT, 1899, t. III, 841.

(2) BEHM (*op. cit.*, p. 129, n. 2) citant : LOEW, *Zur Geschichte der Ordination (Gesammelte Schriften*, t. V), 1900, p. 82 ss. — SIDON, *Die Kontroverse der Synedrialhäupter (Gedenkbuch an David Kaufmann*, éd. BRAUN et ROSENTHAL), 1900, p. 355 ss.

(3) LAUTERBACH, *art. cit.*, p. 428.

(4) *Talm. Palest., Sanhedrin*, I, 19a, éd. SCHWAB, 1888, t. X, p. 236. — *Talm. Babyl., Sanhedrin*, 13b, éd. GOLDSCHMIDT, t. VII., p. 44. — STRACK, *loc. cit.*, p. 648-649.

tume aussi importante et, d'après la tradition, aussi ancienne à un cataclysme politique qui, en bouleversant la vie tout entière de la nation, emporta cette vieille institution. Cette hypothèse est confirmée par les souvenirs juifs, s'il est permis de se fier à une « baraïta » palestinienne, d'après laquelle les règles de l'ordination furent changées dans les années qui suivirent l'enseignement de Rabbi Aqiba. A cette époque, l'ordination fut soustraite aux docteurs, réservée au patriarche, et l'imposition du nom de « rabbi » remplaça désormais la « semikah » traditionnelle (1).

Primitivement chaque docteur aurait ordonné ses propres disciples et il aurait accompli la cérémonie en s'inspirant de l'installation de Josué comme d'un prototype biblique, c'est-à-dire en imposant les mains au candidat (2). Mais après l'insurrection de Bar-Kokéba, comme l'ordination fut sévèrement proscrite par l'empereur Hadrien, les anciennes règles tombèrent en désuétude, et quand la nation se réorganisa, les prescriptions touchant l'ordination furent complètement renouvelées (3). Désormais le droit d'ordonner fut réservé au patriarche et le rituel d'ordination fut totalement remanié : la « semikah » se trouva abrogée, et la règle fut introduite d'ordonner les candidats par l'imposition du nom de Rabbi. D'après l'historien du peuple juif Grätz. Simeon-b. - Gamaliel aurait été le premier investi de cette nouvelle et importante autorité (4). Plus tard l'exercice de l'autorité patriarcale fut limité et subordonné au consentement de la suprême cour de justice. Raschi affirme que déjà Jehudah I ha-Nasi fut ainsi privé du droit absolu d'ordination, et de ce chef empêché d'installer Mar Samuel, mais Strack observe, à bon droit semble-t-il, que le patriarche en question fut Jehudah II (5). Le palais patriarcal gardait soigneusement une liste dans laquelle étaient inscrits tous les noms des ordonnés (6).

L'ordination ainsi réglementée persista jusqu'à fin du qua-

(1) Voir textes cités dans la note 4, p. 164. — Cfr BEHM, *op. cit.*, p. 128, n. 1. — STRACK, *loc. cit.*, p. 649-651.

(2) LAUTERBACH, *art. cit.*, p. 429. — *Tosephtah Sanhedrin*, I, 1, éd. M. S. ZUCKERMANTEL, Pasewalk, 1880.

(3) *Talm. Pales.*, I, 19a, 43. — *Talm. Babyl., Sanhedrin*, 13b-14a, éd. GOLDSCHMIDT, p. 43 ss.

(4) LAUTERBACH, *art. cit.*, p. 429.

(5) RASCHI (+ 1105), *Bab' Meši' a'*, 85b. — STRACK, *loc. cit.*, p. 649.

(6) *Talm. Babyl., Kethuboth*, 112a. — Cfr STRACK, *loc. cit.*, p. 656.

trième siècle ; à cette époque elle fut à son tour supprimée. Lauterbach reconnaît l'impossibilité d'assigner une date bien déterminée à cette nouvelle évolution, et il propose de rattacher l'événement à la rédaction du Talmud et à la fermeture des écoles juives. Cependant, d'après Nahmanide, la suppression eut lieu vers l'année 361, date à laquelle le calendrier juif fut fixé définitivement par Hillel II (1). Ce docteur en assistant à l'abrogation de l'ordination, aurait prévu la fin de toute autorité directrice en Israël, et il aurait pour cette raison travaillé à la rédaction du calendrier. L'ordination resta définitivement abrogée et la tentative de restauration, entreprise en 1538 par Jacob Berab, échoua lamentablement (2).

En parcourant cette histoire de l'ordination juive, on aura remarqué que l'imposition des mains proprement dite n'y occupe qu'une importance très restreinte ; elle n'est formellement attestée que pour les années qui ont précédé l'insurrection de Bar-Kokéba. Cependant les traces que la « semikah » a laissées dans le Talmud sont trop nombreuses pour que la cérémonie, déjà supprimée vers 150, n'ait eu que l'existence éphémère du demi-siècle qui s'écoule entre les ordinations de Rabbi Jehudah-b.-Baba, de Rabbi Aqiba, et la date de sa suppression. Le rite doit remonter plus haut ; il aura été contemporain du ministère de Jésus, des apôtres et des premiers missionnaires chrétiens. Cette induction est conforme à l'instinct de conservation propre à tout mouvement religieux, en particulier aux traditions juives. Quant à la suppression du rite formellement attestée par Rabbi Aši dans le Talmud babylonien, les savants juifs ont pensé que le symbolisme originel de la cérémonie, c'est-à-dire la transmission personnelle de l'Esprit et du ministère, se trouva supprimé par la réforme qui attribua au patriarche le droit exclusif de l'ordination (3). De plus, la décision aurait été inspirée par le désir de se distinguer des chrétiens qui dans l'entretemps avaient adopté l'imposition des mains pour installer les présidents de leurs assemblées (4),

(1) NAHMANIDE, *Sefer-ha-Mišwot*, n. 153, d'après LAUTERBACH, p. 429.

(2) LAUTERBACH, *art. cit.*, p. 429.

(3) Lauterbach (*loc. cit.*) reprenant les conclusions de Bacher (*Zur Geschichte der Ordination* dans la revue : *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1894, t. XXXVIII, p. 122 ss.). — Behm (*op. cit.*, p. 128) conteste cette raison.

(4) BEHM, *op. cit.*, p. 129. — Voir STRACK, *loc. cit.*, p. 654-655.

ainsi que par la crainte des prohibitions sévères de l'empereur Hadrien (1). Au reste la « semikah » ne fut jamais le seul rite de l'ordination. D'après les traditions postérieures, elle était accompagnée de la transmission du costume rabbinique (2), et toute la cérémonie était clôturée par des sentences élogieuses de la part des assistants et par un discours de l'ordonné (3). Quant aux règles prescrites pour accomplir la cérémonie, les textes de la Mišnah et du Talmud prévoient l'imposition des deux mains (4) et la présence de trois ordinants (5).

Dans les textes les plus anciens le sens de la « semikah » n'est pas expliqué. Les rabbins du moyen âge, et déjà certains rédacteurs du Talmud semblent l'avoir interprétée comme une simple cérémonie appelée à symboliser la transmission du ministère et de l'autorité rabbinique. L'ordination était validement accomplie par écrit (6) ; souvent elle ne conférait l'autorité que pour une durée déterminée (7), et elle limitait diversement les pouvoirs communiqués. Maimonide par exemple, distinguait dans l'ordination quatre degrés successifs qui comportaient chacun des pouvoirs très circonscrits : un degré inférieur conférant le pouvoir de résoudre les cas de conscience (8), deux degrés moyens donnant respectivement l'autorité d'instruire les causes civiles et les causes criminelles (9), enfin un degré supérieur transmettant à l'ordonné le droit d'inspecter les prémices présentées en sacrifice au Seigneur (10). Les pouvoirs ainsi communiqués étaient partout

(1) *Talm. Babyl., Sanhedrin, 13b.*

(2) LAUTERBACH, *art. cit. supra*, p. 162, n. 1.

(3) *Kethuboth, 17a ; Sanhedrin, 7b, 14a.* — STRACK, *op. cit.*, p. 656.

(4) *Mišnah, Sanhedrin, iv, 4.* — *Talm. Palest., Sanhedrin, I, 19a.* — *Talm. Babyl., Sanhedrin, 13b, 14a, 16b-17a*, éd. GOLDSCHMIDT, t. VII, p. 44, 57. — *Tosephtah Sanhedrin*, éd. ZUCKERMANTEL, 1880, p. 414.

(5) *Talm. Bab., Sanhedrin, 13b.* — *Tosephtah Sanhedrin, I, 1.* — Cette prescription n'aurait été introduite qu'à partir de la réforme de l'ordination. Behm cependant (*op. cit.*, p. 128, n. 1), en s'appuyant sur *Sanhedrin I, 1* et *Tosephtah Sanhedrin*, estime que l'ordination n'a jamais été conférée par un seul docteur. — Voir STRACK, *loc. cit.*, p. 653-654.

(6) MAIMONIDE, *Jad ha-hazaka, Sanhedrin, iv, 6*, cité chez Lauterbach.

(7) MAIMONIDE, *ibid., Sanhedrin, iv, 9.* — Voir STRACK, *loc. cit.*, p. 657.

(8) MAIMONIDE, *ibid., Sanhedrin, iv, 8.* — Voir STRACK, *loc. cit.*, p. 656, n° 7.

(9) MAIMONIDE, *loc. cit. supra*, n. 8.

(10) *Talm. Babyl., Sanhedrin, 5a.* — *Jad Sanhedrin, iv, 8.*

légitimement exercés, mais la validité de l'ordination elle-même était conditionnée par la présence en Palestine du patriarche conférant l'installation (1). Cependant on ne peut oublier la rédaction tardive de la Mišnah et du Talmud et on ne peut perdre de vue que la plupart de ces textes ont été composés au moment où la « semikah » avait déjà été éliminée des rites de l'ordination. Aussi la conception primitive de l'imposition des mains fut-elle beaucoup plus riche de sens ; on lui attribua non seulement la transmission du ministère, mais encore et surtout la transmission de l'Esprit (2). Cette interprétation s'appuie sur le passage deutéronomique que nous avons expliqué plus haut, puis sur les croyances juives populaires exprimées dans l'*Ascension d'Isaïe* (3), sur les récits talmudiques des ordinations manquées de Hanina et de Hošaja par Rabbi Joḥanan (4), enfin sur les commentaires rabbiniques de l'ordination de Josué (5). On a objecté que, d'après la doctrine des rabbins eux-mêmes, le Saint-Esprit avait quitté le peuple d'Israël. Sans doute, cette croyance s'était répandue, mais l'Esprit continuait toujours d'assister de son inspiration les juges et les docteurs. Dès lors rien ne s'oppose à ce que l'*Ascension d'Isaïe* et les récits talmudiques aient continué d'interpréter la « semikah » comme transmettant aux ordonnés à la fois le ministère rabbinique et l'Esprit divin (6).

(1) *Sanhedrin*, 14a. — *Jad Sanhedrin*, IV, 6. — STRACK, *loc. cit.*, p. 658-659.

(2) Volz (*Der Geist Gottes*, p. 115, 139) reprenant les conclusions de Weher (*Judische Theologie*, 2^e éd., p. 126, 192) et de Bousset (*Die Religion des Judentums*, 2^e éd., 1906, p. 195). — STRACK, *loc. cit.*, p. 648.

(3) *Ascension d'Isaïe*, VI, 4. Cfr p. 3, n. 3.

(4) *Talm. Babyl.*, *Sanhedrin*, 14a, éd. GOLDSCHMIDT, t. VII, p. 45.

(5) *Midraš Bemidbar Rabba* (éd. WUENSCHÉ, 1885, p. 516) et RASCHI dans son commentaire sur *Nombr.* XXVII, 18, 20. Voir BEHM, *op. cit.*, p. 140, n. 3.

(6) Voir STRACK, *op. cit.*, t. II, p. 128-129.

ARTICLE DEUXIÈME

LES ORIGINES DU RITE CHRÉTIEN
D'ORDINATION

Les *Actes de Pierre* ont attribué au Christ l'institution du rite d'ordination, et cette croyance se retrouve plus tard dans un discours de saint Jean Chrysostome (1). En soi l'hypothèse n'est pas invraisemblable. L'imposition des mains figurait, nous l'avons vu, parmi les traditions juives et elle avait passé comme une habitude dans le ministère de Jésus. Le geste était devenu habituel au Christ, et l'on voit le Seigneur, en montant au ciel, bénir une dernière fois le collège apostolique (2). Cette bénédiction ultime n'a pas été la seule que Jésus a accordée, et il est vraisemblable qu'il a béni solennellement ses apôtres et ses disciples avant de les envoyer en mission. Cependant, si l'on s'en tient aux données scripturaires, il faut reconnaître que le rite d'ordination relève de l'initiative apostolique. D'après les Actes, l'imposition des mains a été introduite par le collège des Douze résidant à Jérusalem ; de cette ville elle s'est répandue à Antioche de Syrie et dans les autres églises de la première prédication chrétienne ; enfin, avec saint Paul et saint Barnabé, elle a rayonné à travers toutes les églises pauliniennes, et elle est devenue le rite universel et essentiel de toute ordination.

Aucune tradition n'est plus conforme à tout ce que nous savons au sujet de l'Église apostolique. L'église-mère fut celle de Jérusalem, et le collège des douze apôtres présida à l'organisation des premières communautés chrétiennes. Saint Clément de Rome, au tournant du premier siècle, avait conservé le souvenir vivace des origines apostoliques de l'Église, et dans sa lettre aux Corinthiens il résuma admirablement les traditions chrétiennes au sujet de la naissance de la hiérarchie (3). Au reste, le service liturgique

(1) JEAN CHRYSOSTOME. *In I Cor.* xxxviii, 4 ; PG. LXI, 326. — *Actus Petri cum Simone*, X, éd. LIPSIVS, 1891, p. 58. — Behm (*op. cit.*, p. 164, note 1) cite encore : *Doctrina Addai* (éd. PHILLIPPS, 1876, p. 52 ss.) et les *Actes de Scharbil et de Barsamya*.

(2) *Lc.* xxiv, 40.

(3) CLÉMENT, *I Cor.* xlii, éd. FUNK, t. I, p. 152.

se modela dans quelques-uns de ses éléments accidentels sur celui de la synagogue (1), et parmi les appellations données aux ministres de l'Église, le titre de « presbytre » fut probablement emprunté au vocabulaire juif (2).

C'est ici qu'il convient de rappeler les analogies juives que nous avons juxtaposées à l'ordination chrétienne, et de comparer au rite chrétien la « semikah » rabbinique. Les deux cérémonies sont contemporaines et il existe entre elles un rapprochement frappant. L'une et l'autre sont des rites d'ordination, l'une et l'autre installent des presbytres, l'une et l'autre sont appelées à transmettre l'Esprit. Dans ces conditions les apôtres ont pu s'inspirer de la cérémonie juive pour déterminer le rite chrétien de l'ordination (3). Cette conclusion gagne en certitude s'il est vrai, comme on l'a maintes fois supposé, que la synagogue a abandonné la « semikah » parce qu'elle s'est aperçue de ce qu'elle estima un larcin des chrétiens. Pour le même motif, les autorités juives auraient supprimé le baptême des prosélytes, marquant ainsi de plus en plus manifestement leur opposition à l'Église du Christ(4).

Cependant, il n'est guère probable que le collège apostolique ait introduit le rite entièrement de sa propre autorité et uniquement en dépendance des traditions rabbiniques. Très tôt les premières communautés chrétiennes, aussi bien celles de Palestine que celles de la gentilité, se montrèrent hostiles à toute innovation et prirent conscience de ne rien enseigner en dehors de la doctrine du Christ et de ne rien pratiquer que lui-même n'eût institué. Saint Paul, en définissant l'apostolat chrétien dans sa première lettre aux Corinthiens, le présenta formellement comme un ministère du Seigneur Jésus, et saint Matthieu rapporta parmi les dernières instructions du Seigneur ressuscité : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que

(1) LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. 193*.

(2) Voir GORE, *op. cit.*, appendice K, p. 357-367.

(3) Il est superflu de noter qu'il ne s'agit pas de l'institution du sacrement de l'ordre, mais de la détermination spécifique de la matière et de la forme.

(4) Sur l'influence juive voir MORIN, *op. cit.*, p. 141 ss. — WUENSCHÉ, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud u. Midrasch*, Göttingue, 1878.

je vous ai ordonné » (1). Si l'exégèse rationaliste récuse ces paroles comme n'étant pas historiques, elles n'en constituent pas moins un témoignage éloquent de la foi des chrétiens de l'âge apostolique. D'autre part, si on se rappelle les violentes discussions engagées autour de la circoncision, on sera très peu porté à croire que l'imposition des mains a été emprunté, sans autre raison que l'usage juif, au rituel de la synagogue. Si le rite n'avait eu d'autres lettres de créance qu'une tradition rabbinique ou même judéo-chrétienne, il se serait heurté à certaines oppositions ou, tout au moins, il ne se serait jamais répandu aussi rapidement ni aussi universellement dans les églises du christianisme naissant.

Ces diverses raisons semblent écarter une dépendance immédiate entre les usages rabbiniques et les rites introduits et sanctionnés par le collège apostolique. Vraisemblablement, les coutumes juives contemporaines n'ont été pour les apôtres qu'une suggestion lointaine, et ceux-ci se sont inspirés directement des traditions de l'histoire sainte et des prescriptions de la Loi. Nous avons vu que l'imposition des mains transmet à Josué l'Esprit du Seigneur, et nous savons d'autre part qu'elle a consacré les lévites au culte de Jahweh (2). Ces deux narrations étaient connues des premiers chrétiens, et elles ont pu guider les apôtres dans le choix du rite d'ordination. Le Saint-Esprit lui-même rappela ces préfigurations bibliques (3), lorsqu'il rapprocha de la consécration lévitique l'ordination solennelle de Paul et de Barnabé (4). Dans ce passage des Actes, l'imposition des mains se trouve divinement établie, et comme l'Esprit est présenté à travers tout le livre des Actes comme l'interprète de l'œuvre et de la volonté du Christ, le rite d'ordination y est rapporté à un ordre formel du Seigneur ressuscité (5).

Le collège apostolique a donc groupé sur la suggestion immédiate de l'Esprit, l'interprète des volontés de Jésus, et peut-être sur quelques insinuations du Christ lui-même, deux traditions de l'Ancien Testament : l'ordination des lévites en tant que céré-

(1) *Mt.* xxviii, 19-20.

(2) Voir l'ordination des Lévites : *Num.* viii, 5-26.

(3) *Act.* xiii, 2 : ἀπορίσταν δὴ μοι.

(4) Le verbe ἀφορίζειν se rencontre avec le même sens et dans un contexte parfaitement parallèle au passage des Actes : *Num.* viii, 11.

(5) *Act.* i, 8. — *Jo.* xvi, 25-26.

monie de consécration au ministère ecclésiastique, et d'autre part l'installation de Josué en tant que rite transmettant la « ruah » de Jahweh. En prenant l'initiative de ce groupement, les Douze ont déterminé le rite apostolique du sacrement de l'ordre, et ils ont exprimé les deux aspects du sacerdoce institué par le Seigneur, la consécration to ale au culte divin et la possession spéciale des grâces et des pouvoirs de l'Esprit.

QUATRIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS

RITE DE CONFIRMATION

Exposé du problème.

1. — L'Église apostolique adopta l'imposition des mains dans l'ordination des diacres, des prêtres, des évêques, et interpréta cette cérémonie comme un rite sacramentel communiquant aux ordonnés les pouvoirs et les charismes du ministère. Cependant les prophètes avaient promis pour l'avènement messianique l'effusion universelle de l'Esprit sans aucune distinction d'âge, de sexe, de ministère religieux ou de classe sociale, et conformément aux prédictions prophétiques, les traditions rabbiniques, la foi populaire, la prédication eschatologique attendaient avec une vive impatience le don du Saint-Esprit. Jésus confirma les prédictions, fortifia la foi de ses contemporains, et fixa la réalisation de leurs espérances messianiques pour les jours qui suivraient immédiatement sa glorieuse exaltation. Aussi les apôtres et le noyau de disciples restés fidèles au Maître, confiants dans ses promesses malgré le drame de la passion et réconfortés par les visions du Ressuscité, se rassemblèrent à Jérusalem dans la prière, et reconnurent au jour de la Pentecôte, dans la venue sanctifiante et charismatique du Paraclet, les prédictions de Jésus et des prophètes surabondamment accomplies. Aussitôt, inspirés par le Seigneur, les apôtres inaugurèrent la prédication chrétienne, et se sachant les mandataires de Jésus, les légataires universels des biens transmis par son testament, ils dispensèrent l'Esprit-Saint aux fidèles, et choisirent pour manifester et pour opérer cette dispensation l'imposition des mains, le rite juif traditionnel. Tels sont les faits que les Actes décrivent comme l'histoire fidèle des origines de l'Église apostolique (1).

(1) Voir Bibliographie, p. 110, n. 1.

Les premiers Réformateurs ont accepté ces traditions sur la naissance du christianisme comme un exposé historique, sous le bénéfice, il est vrai, d'une exégèse nouvelle qui ramène le sacrement de l'Esprit à un rite de bénédiction et de charismes, abrogé plus tard par les autorités compétentes après la cessation totale des dons surnaturels. De nos jours, si l'on excepte quelques fidèles du luthéranisme intégral, cette interprétation est abandonnée, et l'on soutient, conformément aux conclusions critiques sur les différentes sources des Actes et sur les variations successives du christianisme primitif, une évolution de la doctrine chrétienne touchant la nature intime et la dispensation de l'Esprit. D'ordinaire on distingue dans les Actes trois enseignements opposés : le premier, dérivant de l'église paulinienne, serait conservé dans les *Acta Pauli* primitifs ou, en d'autres termes, dans la *source M* de l'histoire apostolique ; le deuxième, inspiré par la théocratie judéo-chrétienne, serait contenu dans la *source A* ou les premiers chapitres des Actes ; enfin, le troisième et le dernier enseignement, propre au rédacteur final et à l'Église catholique dont il est toujours l'interprète, parfois l'avocat, serait exprimé dans les additions et les corrections du compilateur des deux documents.

Voici, selon les conclusions des critiques et en particulier de Schütz, la doctrine de ces diverses traditions (1). D'après la *source M*, l'Esprit est un souffle divin dégagé de toute entrave rituelle. Il descend sur toutes les nouvelles recrues de l'Évangile et remplit les croyants de sa vertu avant même qu'ils n'aient reçu le baptême chrétien. L'Esprit est indépendant de l'imposition des mains. Il est un feu qui brûle partout où l'Évangile est prêché, aussi bien dans le cœur des fidèles que dans celui des missionnaires, et qui s'allume en dehors de toute intervention du ministère apostolique. Il saisit Saul de Tarse au moment de sa conversion, il suit la prédication des hellénistes et celle de l'Apôtre des gentils, il inspire Agabus et enflamme les discours d'Apollon (2). En outre, le Saint-Esprit n'est présenté ni comme l'Esprit du Christ ni comme celui des apôtres. Il existe avant l'ascension de Jésus, et s'il joint son action sanctificatrice à

(1) SCHUETZ, *Apostel und Jünger*, p. 23-26.

(2) *Act.* VIII, 29, 39 ; x, 19, 22 ; xi, 24 ; xiii, 2, 4, 9, 52 ; xvi, 6, 7 ; xix, 21 ; xx, 23 ; xxi, 4 ; xviii, 25 ; xi, 28, ; xxi, 11.

celle du Christ, il travaille non moins souvent indépendamment de celle-ci, en continuité historique avec l'économie surnaturelle de l'Ancien Testament. Quant à sa nature intime, l'Esprit est conçu comme une force divine qui se traduit chez les croyants sous la forme d'un influx psychologique. C'est pour le fond, une conception hellénique d'où dérivent les associations fréquemment établies entre l'Esprit et les diverses qualités morales des chrétiens, c'est-à-dire, entre l'Esprit, la joie, la sagesse et la foi. Enfin, l'Esprit est la force inspiratrice et directrice de la mission apostolique. C'est lui qui appelle les missionnaires, qui les conduit, qui les mène jusqu'à la confession de la foi et jusqu'au martyre, qui préside les diverses communautés chrétiennes et qui fortifie les croyances des nouveaux convertis (1). On remarquera, ajoute Schütz, que cette conception de l'Esprit s'apparente singulièrement à la doctrine de saint Paul. En effet, d'après l'Apôtre des Gentils, l'Esprit appartient également à tous les chrétiens et en particulier aux initiés de l'église ethnico-chrétienne ; il est une force spirituelle, psychologique, génératrice de joie et de zèle ; il est le principe de la vie religieuse et morale des croyants (2).

L'enseignement de la source M et de saint Paul rappellerait d'après Leisegang et Schütz l'esprit prêché par les philosophies religieuses et les mystères gréco-romains, et serait opposé aux thèses fondamentales développées par la source A. D'après ce dernier document, l'Esprit est communiqué par le ministère apostolique, et les apôtres en possèdent non seulement les prémisses mais le monopole absolu. L'Esprit est concentré théocratiquement dans l'église de Jérusalem ; la foi, le baptême joannique, le baptême chrétien, sont devenus successivement insuffisants pour assurer sa communication, et les apôtres ont introduit l'imposition des mains pour suppléer aux rites primitifs (3). Enfin, l'Esprit est devenu un principe plus substantiel et presque personnel ; il n'est plus la force psychologique de tantôt, mais il est une personne divine qui agit dans le Christ, les apôtres et

(1) *Act.* XIII, 2, 4 ; XVI, 6 ; XX, 22 ; XXI, 4, 11 ; XIII, 52 ; XX, 28.

(2) La même conception de l'Esprit apparaîtrait une seule fois dans la source A : *Act.* X, 38.

(3) *Act.* VIII, 16 ss. ; XIX, 2 ss.

les simples fidèles par le don des miracles, les charismes de la prophétie et de la glossolalie (1).

Telles sont, d'après les critiques, les deux conceptions foncières du livre des Actes, représentant respectivement les croyances du christianisme naissant et celles de l'église judéo-chrétienne à l'époque de son plein développement. Le rédacteur définitif se serait donné la tâche de combiner savamment ces deux traditions, et son travail de synthèse aurait donné lieu à la juxtaposition du baptême et de l'imposition des mains dans le rituel de l'initiation.

2. — Entre les deux conceptions extrêmes attestées par les sources et la rédaction des Actes, la théologie paulinienne occuperait d'après les critiques indépendants une position moyenne en attribuant la communication de l'Esprit à l'ablution baptismale (2). Lorsque saint Paul inaugura son ministère, le baptême s'était universellement répandu, et l'Apôtre énuméra l'Esprit parmi les effets positifs de l'ablution ; il présenta cette doctrine comme appartenant à l'enseignement commun de l'Église et comme un article de foi devenu traditionnel. Telle est la conclusion qui se dégage d'un passage bien connu de la première épître aux Corinthiens, dans lequel saint Paul condense en quelques lumineuses formules la foi des églises et le fruit de son expérience et de ses méditations : Désormais, affirme l'Apôtre, la consécration des fidèles s'accomplit par la réception du Saint-Esprit ; celui-ci est l'élément surnaturel dans lequel les croyants sont plongés et dont ils sont tous mystérieusement imbibés (3). Cette théologie paulinienne constitua d'après les mêmes critiques une innovation. Jésus aurait écarté de son enseignement la notion de l'Esprit, comme un concept de provenance mi-juive mi-païenne, qui risquait de troubler les relations filiales entre Dieu et l'âme chrétienne, et de constituer bientôt soit une source de divagations pseudo-mystiques, soit un principe de théurgie.

(1) Act. II, 4 ; x, 46 ; XIX, 6.

(2) W. HEITMUELLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, 1^{re} Série, fasc. 22-23), Tubingue, 1911. — A. VON STROMBERG, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte* (*Neue Studien z. Geschichte der Theologie und der Kirche*, fasc. 18), Berlin, 1913. — R. KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905, p. 280-290.

(3) I Cor. VI, 11.

Mais, comme le concept de l'Esprit était familier aux milieux dans lesquels les premiers groupements chrétiens se constituèrent, insensiblement et malgré les réserves du Maître, il s'introduisit dans les habitudes de pensée des premiers croyants. Puis, toute croyance tendant à trouver son expression rituelle, la doctrine de l'Esprit se rapprocha des rites de l'initiation, et en particulier du baptême que l'Église avait hérité des joannites et des judéo-chrétiens.

Pour expliquer le rapprochement du baptême et de l'Esprit, les critiques indépendants font valoir diverses raisons. Ils rappellent que d'après les croyances populaires orientales le Saint-Esprit possède une inclination spéciale pour les eaux. La Sainte Écriture enseigne que l'Esprit se reposa sur les eaux tumultueuses du chaos, et les traditions évangéliques rapportent qu'il descendit sur le Jourdain au baptême de Jésus. En outre, les fleuves et les rivières étaient considérés comme l'habitat, transitoire ou permanent, d'êtres divins, et ils étaient de ce chef doués de la vertu secrète de chasser les démons et de véhiculer mystérieusement la force du Seigneur (1). Sans négliger ces thèmes folkloriques ou mythiques, recherchés surtout par les partisans des études religieuses comparatives, les critiques libéraux expliquent la compénétration du baptême et de l'Esprit par l'expérience religieuse des croyants (2). Le concept de l'Esprit baptismal serait la résultante naturelle de l'expérience collective et liturgique, de cette exaltation spirituelle que l'on a retrouvée plus tard chez les Montanistes et dans les *revivals* protestants. Comme la tension maxima de cette ardeur mystique coïncidait généralement avec la réception du baptême et la ferveur de la première semaine d'initiation, les fidèles auraient spontanément rapproché de l'ablution baptismale la communication du Saint-Esprit.

Saint Paul affermit ce rapprochement, lui donna un fondement théologique, et les églises postapostoliques, en adoptant la théologie de l'Apôtre des gentils, donnèrent à cette doctrine son plein développement (3). Sans compter les nombreux textes où le don

(1) HEITMUELLER, *op. cit.*, p. 9-10. — H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Leipzig, 1922, p. 38, et 86, n. 1.

(2) KNOFF, *op. cit.*, p. 281 ss.

(3) HEITMUELLER, *op. cit.*, p. 21-26.

de l'Esprit est explicitement rapporté au baptême, plusieurs passages insinueraient cette même communication du Pneuma divin ; on rappelle surtout les multiples métaphores qui décrivent, dans les lettres de la captivité, l'épître aux Hébreux et les écrits joanniques, les grâces de l'initiation. Parmi les images le plus souvent usitées et les plus significatives, signalons celles de « la nouvelle naissance » et de « la vie nouvelle » communiquée aux chrétiens. Les deux expressions, sinon les deux concepts, font encore défaut dans les lettres pauliniennes dûment authentiques, mais elles sont mises en évidence dans les documents post-apostoliques, aussi bien dans les cercles pauliniens que dans les milieux d'où dérive la théologie du quatrième évangile. Par cette terminologie mystique les chrétiens de la deuxième génération, ajoute-t-on, rejoignaient la piété hellénique contemporaine et traduisaient en langage chrétien les spéculations des mystères païens sur la nouvelle naissance des initiés et les divines hiérogamies (1). En d'autres passages, cette vie nouvelle et cette nouvelle naissance sont présentées comme une illumination. Ce fut encore une notion empruntée à l'hellénisme, impliquant le don de l'Esprit (2). Ailleurs la même doctrine est exprimée par le terme « sphragis », c'est-à-dire, par l'empreinte baptismale reçue par les chrétiens. Très apparentée à l'illumination et à la nouvelle naissance, cette notion fut reprise à la doctrine et au langage mystiques des païens. Cet emprunt remonte jusqu'aux lettres pauliniennes, où cependant l'expression « sceau de l'Esprit » ne désigne pas encore le rite lui-même de l'ablution, mais uniquement les effets du sacrement. Plus tard l'appellation fut appliquée au baptême par les gnostiques, et elle fut adoptée, par leur intermédiaire, dans la terminologie sacramentelle de l'Église catholique (3). Enfin, l'infusion baptismale de l'Esprit résulte, d'après les mêmes critiques, de l'appartenance mystique au Seigneur Jésus opérée par le baptême. Même en n'admettant pas l'identité originelle entre le Seigneur ressuscité et l'Esprit, ni la coïncidence primitive de la Pâque et de la Pentecôte chrétiennes, on estime que l'Esprit fut considéré par les églises pauliniennes comme la

(1) HEITMUELLER, *op. cit.*, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 36.

(3) *Ibid.*, p. 32. — KNOPF, *op. cit.*, p. 286 s.

raison formelle de l'union mystique des fidèles avec le Seigneur Jésus (1).

Pour confirmer cette prétendue doctrine paulinienne et post-apostolique sur l'identité des grâces baptismales et de la communication de l'Esprit, on fait appel aux témoignages explicites des premiers écrivains ecclésiastiques (2). Au jugement de Behm, l'épître de Barnabé et le *Pasteur* d'Hermas joignent sans aucune distinction les deux aspects, négatif et positif, du baptême chrétien, et cet enseignement serait repris par saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte et Clément d'Alexandrie. Plus tard, ajoute Behm, cette doctrine laissa des traces dans la *Didascalie*, dans les ouvrages de Tertullien et de saint Cyprien, alors même que ces divers auteurs, sous l'impression des narrations tendancieuses des Actes, ont dépouillé le baptême de ses effets positifs pour les attribuer à l'imposition des mains (3). Enfin, l'influence de cette tradition fut si grande que l'Esprit pénétra les eaux sanctifiées du baptême chrétien. Insinuée par l'épître ignatienne aux Éphésiens, l'infusion mystérieuse de l'Esprit dans l'élément sacramentel fut pleinement mise en lumière dans le courant du troisième siècle. Méiton de Sardes, Hippolyte, Tertullien, Cy-

(1) HEITMUELLER, *op. cit.*, p. 22, 31.

(2) BEHM, *op. cit.*, p. 177 ss.

(3) BEHM (*loc. cit.*) s'appuie sur les témoignages suivants : *Epistola Barnabae*, XI, 11 ; XVI, 8, éd. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, p. 74, 88. — HERMAS, *Similit.*, IX, 16, 3 ; *Mandat.*, IV, 3, 1 ; *Vis.*, III, 3, 5, éd. FUNK, *ibid.*, p. 608, 479, 438-440. — JUSTIN, I *Apol.*, 66, éd. OTTO, t. I, I, p. 157 ; *Dial.* XXIX, *ibid.*, t. I, II, p. 95. — IRÉNÉE *Adv. Haer.*, III, 24, 1 ; V, 11, 1-2 ; 13, 3, éd. STIEREN, t. I, p. 552, 743-744 ; *Fragment* XXXV, *ibid.*, p. 846 ; *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, 3, 41, 42, éd. TER-MEKERTTSCHIAN et TER-MINASSIANTZ, 1908, p. 3, 23. — HIPPOLYTE, *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, 8, éd. H. ACHELIS (CSEG, I, 2, 1897), p. 262 ; *Prières baptismales*, n° 9, 47, éd. v. d. GOLTZ, *Die Taufgebete Hippolyts* dans *Zeitschrift f. r Kirchengeschichte*, 1906, t. XXVII, p. 22, 47. — *Homiliae clementinae*, VII, 8 ; VIII, 23, éd. DE LAGARDE, p. 84, 92. — TERTULLIEN, *De baptismo*, VIII, x, éd. A. REIFFERSCHIED et G. WISSOWA (CSEL, XX, 1890), p. 207, 209 ; PL, I, 1206, 1211 ; *Adversus Marcionem*, I, 28, éd. A. KROYMANN (CSEL, XLVII, 1906), p. 329. — *Didascalie*, II, 39, 6 ; 41, 2 ; III, 12, 3, éd. FUNK, t. I, p. 126, 130, 210. — C.A., II, 32, 3 ; 33, 1 ; 41, 2 ; VI, 27, 5, éd. FUNK, t. I, p. 115, 131, 371, 373. — CYPRIEN, *Epist.*, LXIII, 8 ; LXVI, 3 ; LXIX, 15 ; LXXIII, 12 ; LXXIV, 4, éd. G. HARTEL (CSEL, 1871), t. III, p. 707, 719, 719, 764, 787, 802 ; *Ad Donatum*, III, IV ; *De habitu virginum*, II, *ibid* (1868), t. I, p. 5, 6, 188.

prien, Novatien, Ambroise, Zénon de Vérone, Maxime de Turin, le pseudo-Augustin l'ont explicitement enseignée (1). On estime par conséquent que la communication de l'Esprit fut présentée, à partir de la prédication paulinienne, comme l'effet positif et formel du baptême chrétien. Dans ces conditions, comme l'imposition des mains des apôtres n'a pas été un rite de charismes ni un rite sacramentel local, il ne reste qu'une seule hypothèse à envisager, c'est à savoir celle d'une cérémonie baptismale qui fut dans l'Église primitive un rite sans grande importance et sans grande nécessité, mais qui, dans la suite, sous l'influence de facteurs qui restent à déterminer, a pris la valeur d'un sacrement distinct et complémentaire du baptême.

3. — L'histoire des rites de l'initiation durant l'âge postapostolique présente bien de lacunes ; aussi les conjectures fantaisistes n'ont-elles pas manqué pour expliquer l'importance croissante de l'imposition des mains. D'après la plupart des historiens protestants l'origine de la confirmation s'explique par une fausse interprétation d'une cérémonie baptismale, c'est-à-dire de l'onction. Cette déviation de l'authentique tradition chrétienne s'annonça dès les temps apostoliques mais elle atteignit son plein développement vers la fin du troisième siècle dans toutes les églises de la chrétienté. On ajoute que, dans cette constitution progressive d'un nouveau sacrement, une influence prépondérante revient aux écrivains africains du troisième siècle, surtout à Tertullien et à saint Cyprien ; mais si ces auteurs ont largement contribué à mettre en valeur l'imposition des mains, il n'est pas

(1) MÉLITON DE SARDES, *Περὶ λουτροῦ*, éd. E. J. GOODSPEED, Goetttingue, 1914, p. 310-311. — IGNACE, *Ad Ephes.*, xviii, 2, éd. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, p. 228. — HIPPOLYTE, *loc. supra cit.*, p. 180 n. 3 ; *Segen Jakobs*, xviii, 3, éd. N. BONWETSCH, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus* (TUNF, 1904, t. XI, fasc. 1), p. 30. — TERTULLIEN, *De baptismo*, iv, éd. A. REIFFERSCHIED et G. WISSOWA, p. 203 ss. — CYPRIEN, *Epist.* LXX, 1 ; LXXIV, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 767, 802. — NOVATIEN, *De Trinitate*, éd. FAUSSET (Cambridge, 1909), p. 109. — PSEUDO-ORIGÈNE, *Tractatus*, xv, xx, éd. BATIFFOL (1900), p. 163, 210. — AMBROISE, *De mysteriis*, iii, 8 ; PL, XVI, 408 ss. — PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, LIX, 1, éd. SOUTER (CSEL, 1908), p. 105. — ZÉNON DE VERONE, *Tractatus*, ii, 35 ; PL, XI, 480. — MAXIME DE TURIN, *De baptismo tract.* II ; PL, LVII, 775. — Ces citations sont empruntées à BEHM, *op. cit.*, p. 181 ss.

prouvé qu'ils aient adéquatement distingué entre le baptême et la confirmation. D'ailleurs on se demande s'ils possédaient déjà un concept bien défini d'un rite sacramentel, et par conséquent s'ils se sont posé le problème dont les historiens du dogme leur demandent la solution. En outre, les auteurs protestants signalent volontiers saint Augustin et saint Cyrille de Jérusalem comme deux théologiens auxquels il faut reconnaître une très grande influence dans la constitution de la doctrine ecclésiastique concernant le don postbaptismal de l'Esprit. Cette évolution se terminerait au septième siècle, et l'on pourrait étudier la physiologie définitive du rite dans les anciens sacramentaires romains, mozarabes et gallicans.

Quant aux facteurs qui ont déterminé l'élaboration progressive et les caractères propres du deuxième sacrement de l'initiation, on constate, en dehors de l'influence déjà relevée des théologiens et des évêques comme Tertullien, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem et saint Augustin, l'importance croissante des prérogatives de la hiérarchie. Saint Cyprien et saint Jérôme font allusion aux privilèges épiscopaux, et les souverains pontifes Silvestre et Innocent I les ont solennellement sanctionnés. Ces quelques faits justifient, d'après les historiens protestants, l'attitude de Luther et des premiers réformateurs qui ont retranché la confirmation comme une vaine cérémonie des institutions chrétiennes, apostoliques, et ils reprochent à l'église luthérienne d'avoir réintroduit, sur les instances de Mélanchton, un simulacre de confirmation, bien que ce rite nouveau n'eût rien de commun avec le sacrement administré dans l'Église catholique (1).

Telle est, dans ses grandes lignes, l'opinion courante des auteurs protestants et indépendants ; dans le détail les diverses hypothèses varient à l'infini. D'après Karl Hase par exemple, la distinction entre les deux sacrements, tout en ayant accompli de très notables progrès dans le courant du troisième siècle et des siècles suivants, ne fut complètement achevée qu'à l'époque postcarolingienne (2). A l'appui de cette lente évolution Karl Hase insiste surtout sur l'incertitude totale qui ne cessa jamais de régner dans les milieux théologiques au sujet de la matière, de la forme,

(1) CASPARI, *Konfirmation* (PRE, 3^e éd., 1901, t. X, p. 676-680).

(2) K. HASE, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 4^e éd., Leipzig, 1878, p. 359-360.

du ministre, et des effets de la confirmation. L'histoire de ces variations successives serait particulièrement importante en ce qui concerne les effets du sacrement. La distinction entre les deux grâces de l'initiation n'aurait été introduite qu'à partir de Tertullien, et elle ne serait devenue complète que chez l'auteur anonyme du traité sur la réconciliation des hérétiques pénitents. Plus tard les premiers scolastiques auraient de nouveau hésité sur les rapports entre le baptême et la confirmation ; ils étaient même sur le point de reprendre l'opinion de l'écrivain anonyme lorsque le concile de Vienne sanctionna la tradition paulinienne en proposant, comme la solution la plus vraisemblable que déjà le baptême infuse l'Esprit (1). Hase admet comme la plupart des auteurs protestants l'influence exercée par les préoccupations hiérarchiques, mais il reconnaît une importance primordiale à la controverse sur la réconciliation des schismatiques et des pénitents (2). A son avis l'Église romaine sépara pour la première fois l'imposition des mains du baptême, lorsqu'elle se servit du rite de bénédiction pour réconcilier les pécheurs contrits. Cette innovation assura l'autonomie de l'imposition des mains, et la controverse engagée quelques années plus tard avec saint Cyprien sur la validité du baptême hérétique força les théologiens romains à soustraire l'Esprit au baptême et à le reporter à la confirmation. Dès ce moment tous les éléments étaient présents qui allaient bientôt constituer les deux sacrements distincts de l'initiation. L'occasion se présenta lorsque, les paroisses rurales s'étant multipliées, il fut devenu impossible à l'évêque de procéder lui-même au baptême de tous les croyants. En terminant, Hase observe que le rituel baptismal garde comme une coquille d'œuf que le poussin a percée, les traces de cette évolution. L'Église latine prescrit en effet dans l'administration du baptême les onctions baptismales d'où le deuxième sacrement de l'initiation s'est développé, tandis que l'Église grecque reconnaît toujours dans le prêtre, qui baptise les croyants, le ministre ordinaire de la confirmation.

(1) CLEMENS V *in concilio Viennensi*, dans HASE, *op. cit.*, p. 360, n. 7.

(2) BEHM, *op. cit.*, p. 183-184, 187-188.

CHAPITRE PREMIER

L'imposition des mains rite de confirmation à l'âge apostolique

ARTICLE PREMIER

LA CONFIRMATION DES SAMARITAINS

L'imposition des mains, rite de confirmation, apparaît pour la première fois dans l'initiation des Samaritains (*Act. viii, 5-25*). L'épisode appartient à la section des Actes qui expose la diffusion de l'Évangile en dehors de la Judée (*Act. viii, 4 - xxviii, 31*), et il marque dans la marche progressive de la nouvelle religion à la conquête spirituelle du monde une première et importante étape. Aux termes mêmes des Actes, la Galilée, la Samarie, et les confins de la terre sont les trois noms qui jalonnent la route à suivre par les envoyés du Christ (*Act. i, 8*).

La conversion des Samaritains a été l'œuvre de Philippe (1). Chassé de Jérusalem par la persécution, le diacre s'est tourné vers le Nord et il s'est consacré à l'évangélisation de la région de Samarie. Les premiers chrétiens gardaient un excellent souvenir d'un bref ministère exercé par Jésus dans ce pays (*Jo. iv, 5*), et ce furent sans doute ces mêmes traditions évangéliques qui dirigèrent les pas du diacre vers la banlieue samaritaine et vers la ville de Sichem-Naplouse, la capitale religieuse de la contrée (2).

(1) Il s'agit bien du diacre-évangéliste Philippe. Les apôtres sont restés à Jérusalem ; Philippe au contraire est un fidèle de la première dispersion chrétienne qui fixe sa résidence à Césarée de Palestine (*Act. viii, 40*). Notons que le diacre s'est séparé de ses collègues ; le champ de son apostolat est marqué dans les Actes par une particule antithétique, qui semble indiquer en même temps la présence d'une nouvelle source pour la suite du récit (*Act. viii, 5*).

(2) Philippe s'est rendu sans aucun doute dans une place importante de la région de Samarie. La localité visée compte de nombreux habi-

Arrivé dans son nouveau champ d'apostolat, Philippe annonce la bonne nouvelle (*Act.* VIII, 4, 5), prêche le royaume de Dieu et du Seigneur Jésus. Aussitôt ses efforts courageux sont couronnés de succès ; les habitants de la ville et de la région tout entière croient en grand nombre à la parole du missionnaire ; ils sont baptisés (*Act.* VIII, 14), et éprouvent cette joie spirituelle que saint Paul prise si souvent comme un sentiment propre aux chrétiens.

Un événement d'une telle importance ne put manquer d'attirer l'attention. La nouvelle en arriva bientôt à Jérusalem et les apôtres, restés dans la ville sainte malgré la persécution, députèrent aussitôt deux des leurs, Pierre et Jean, vers les nouveaux croyants. Cette mission n'était pas une simple visite de fraternité, mais une vraie tournée pastorale ; les deux apôtres étaient chargés d'accomplir un devoir apostolique auprès des fidèles de Samarie. Au début de la prédication chrétienne, l'Église du Christ se confondait de fait avec l'assemblée de Jérusalem, et l'on comprend dans ces circonstances que les pasteurs de cette église avaient grande hâte d'aller visiter les nouveaux chrétiens et d'introduire dans la communion ecclésiastique avec l'église-mère la jeune communauté. Cette raison était d'autant plus urgente que les diacres n'exerçaient, en vertu de leur ordination, qu'un ministère subordonné et que la conversion des Samaritains constituait dans le développement de l'Église naissante un progrès nouveau. Peuple bâtard, les Samaritains n'étaient ni juifs ni

tants ; elle est la résidence de Simon le magicien qui l'occupe comme un centre stratégique d'où il rayonne à travers toute la contrée ; elle est regardée par l'auteur des Actes comme la capitale et sa conversion passe auprès des apôtres pour la conversion de tout le pays. Quelle est donc cette ville ? Le choix porte entre Samarie-Sébaste et Sichem-Naplouse, mais tout indique cette dernière localité. Dès l'année 30 de l'ère chrétienne, Samarie n'est plus désignée dans les documents littéraires que sous le nom de Sébaste. En outre, dans l'expression πόλις τῆς Σαμαρείας, le dernier terme ne peut être interprété comme une apposition ; la syntaxe grecque et le style de saint Luc s'y opposent manifestement (*Act.* XIV, 6 ; XVI, 12, 14 ; XIX, 35 ; XIX, 39 ; *Lc.* I, 26, 39 ; II, 4, 11 ; IV, 31 ; XXIII, 51). Enfin, le vocable « Samarie » n'indique jamais dans le Nouveau Testament une ville de ce nom, mais elle vise au contraire soit la nation des Samaritains, soit la contrée qu'ils occupaient en Palestine. Au reste, il est difficile de supposer que Philippe se soit rendu du premier coup dans une ville païenne, comme Sébaste, et qu'il ait brûlé une étape du plan de mission tracé par Jésus.

gentils. Sans doute, l'Évangile leur était destiné. Jésus s'était assis auprès de la margelle du puits de Jacob et avait présenté aux habitants de la petite ville de Sichar la source vive de la vie éternelle (*Jo.* iv, 5). Mais le souvenir de cette condescendance remarquable du Christ n'avait pas effacé les traits distinctifs qui séparaient les Samaritains des Juifs, et ne pouvait empêcher qu'un mouvement de conversion aussi subit, dépassant l'inertie des foules palestiniennes, n'émotionnât profondément l'église de Jérusalem et les membres du collège apostolique.

Descendus chez les Samaritains, Pierre et Jean constatèrent que leur présence était nécessaire pour une deuxième raison ; ils se rendirent compte que les néophytes avaient été baptisés au nom du Seigneur, mais qu'aucun d'entre eux n'avait reçu le don de l'Esprit (1). Ce retard dans la venue du divin Paraclet constitua lui aussi, au même titre que l'évangélisation de la Samarie, un fait nouveau. On était à peine éloigné du grand événement de la Pentecôte, lorsque pour la première fois les apôtres et les fidèles avaient été remplis du Saint-Esprit. Depuis ce jour la source d'eau vive (*Jo.* iv, 13 ; vii, 37-39) n'avait cessé de couler sur les nouveaux baptisés et, avec une constance qui ne se démentit jamais, l'Esprit descendit sur toutes les recrues de la nouvelle religion ; à Samarie pour la première fois il retarda sa venue. Le diacre Philippe s'attrista sans doute de voir les fidèles qu'il avait initiés, privés de cette grâce, mais conscient de son ministère subordonné, il n'entreprit pas d'y suppléer. Par contre, les apôtres n'hésitèrent pas un instant ; ils se recueillirent dans la prière, imposèrent les mains, et communiquèrent ainsi par ce rite le don du Saint-Esprit. Cette distinction entre le baptême et l'imposition des mains, la réserve de Philippe et la démarche décidée des apôtres, constituent la physionomie propre de la narration ; elles autorisent à affirmer pour l'âge apostolique la communication sacramentelle de l'Esprit, la différence entre cette communication et le baptême, et sinon le droit unique du collège apostolique à l'administration de ce sacrement, au moins l'exclusion de certains ministres subordonnés.

A ces conclusions les critiques protestants qui tiennent à l'historicité du récit, opposent diverses hypothèses dont le contenu

(1) *Act.* viii, 15. Le verset 16 prouve que l'initiation des Samaritains n'est pas considérée comme normale.

ne trouve aucun appui dans les données de la narration (1). Un grand nombre attribuent aux Samaritains une foi imparfaite. A les entendre, la prédication du missionnaire chrétien, entourée de trop de merveilleux, n'a pas poussé une racine profonde dans le cœur des auditeurs, et il fallut l'arrivée des deux apôtres pour amener à pleine maturité la foi des gens de Samarie (2). Mais on se demande à bon droit pourquoi le diacre n'aurait pas complété ses premières instructions, communiquant ainsi aux nouveaux croyants les dispositions requises à la réception du Saint-Esprit. Au reste, c'est une erreur d'affirmer que la foi des Samaritains avait été inférieure à celle des autres convertis. La manière dont elle est décrite (VIII, 5-13) et dont la nouvelle de la conversion se répand à Jérusalem (VIII, 14), montre suffisamment qu'elle avait été profonde, sincère, exemplaire pour toute la chrétienté.

Une interprétation des faits non moins fantaisiste reconnaît à Philippe le pouvoir de communiquer l'Esprit mais lui refuse l'exercice de ce pouvoir par déférence respectueuse envers l'autorité du collège apostolique. Philippe aurait pu conférer le don postbaptismal, mais comme l'entrée des Samaritains dans l'Église marquait une étape nouvelle dans la prédication de l'Évangile, il n'aurait pas engagé sa responsabilité et aurait préféré recourir à une décision de l'église de Jérusalem (3). Cette hypothèse est contraire au texte et aux croyances les mieux établies du christianisme primitif, pour lequel le baptême n'avait pas moins d'importance que l'imposition des mains dans l'initiation des nouveaux convertis. Si Philippe avait hésité un instant à introduire dans l'Église les Samaritains, il n'aurait jamais consenti à leur donner le baptême au nom du Seigneur Jésus.

Le rite accompli par Pierre et Jean fut efficace ; au moment même où les apôtres imposèrent les mains aux fidèles de Samarie baptisés par Philippe, l'Esprit-Saint descendit sur eux. Le rapport entre la cérémonie et les grâces reçues fut tellement étroit et manifeste que Simon le magicien l'estima magique

(1) Behm (*op. cit.*, p. 29-34) expose et critique quelques-unes de ces explications.

(2) C'est l'hypothèse de Neander et de Lange d'après Behm (*op. cit.*, p. 29, n. 1).

(3) Cette opinion est soutenue par Hofmann. Voir BEHM, *op. cit.*, p. 30-32.

et sollicita des apôtres le moyen d'acheter un pouvoir aussi merveilleux. Cependant une prière précéda l'imposition des mains ; inspirée par le précepte du Seigneur (*Lc. xi, 13*), elle détermina le sens de la cérémonie et accompagna vraisemblablement la collation même de l'Esprit. Les effets du rite ne sont pas décrits, mais l'infusion des grâces nouvelles se manifesta par les charismes habituels. Simon le magicien en fut surpris ; et ce fut sans doute l'ardent désir de communiquer à son tour des dons aussi prodigieux qui le poussa à proposer l'achat sacrilège de l'Esprit.

En résumé, le récit que nous venons d'analyser, trace le tableau vivant de l'initiation telle qu'elle fut pratiquée dès le début dans l'église de Jérusalem, et il présente dans un relief accusé l'importance revenant dans ces milieux à l'imposition des mains post-baptismale. D'où se dégagent les faits suivants : 1^o dès l'âge apostolique l'Église adopta un rite distinct du baptême pour conférer aux baptisés le don de l'Esprit ; 2^o ce rite suivait la récitation d'une prière et consistait dans l'imposition des mains ; 3^o l'effet de ce rite était la communication du Saint-Esprit, complément nécessaire de l'initiation baptismale ; 4^o enfin, l'administration du sacrement était soustraite aux diacres et réservée au ministère apostolique.

ARTICLE DEUXIÈME

LA CONFIRMATION DES JOANNITES ÉPHÉSIENS

Depuis longtemps les critiques relèvent un certain parallélisme entre les missions apostoliques de saint Pierre et de saint Paul, et parmi les faits les plus saillants qui fondent ce rapprochement, ils comptent l'initiation des Samaritains et celle des Joannites éphésiens. A quelques années de distance saint Paul confirme à Éphèse un groupe de douze disciples du Baptiste de la même façon que Pierre et Jean ont initié les fidèles de Samarie (1).

Précisons tout d'abord les circonstances dans lesquelles l'épi-

(1) *Act. viii, 4-20 ; xix, 1-6.*

sode est présenté. Saint Paul venait de terminer sa seconde mission apostolique. Revenu de Corinthe, centre de son apostolat en Grèce durant dix-huit mois et plus, en compagnie des juifs convertis Priscille et Aquila, et se dirigeant vers la Syrie, l'Apôtre fit escale à Éphèse, la métropole d'Asie Mineure. La ville était tout indiquée pour tenter son zèle ; y établir avec la grâce de Dieu une communauté de chrétiens, c'était occuper un nouveau point stratégique de la plus haute importance dans la conquête de la superstition païenne. Éphèse, en effet, était à cette époque non seulement le chef-lieu de la province sénatoriale d'Asie, mais encore la capitale religieuse, intellectuelle et commerciale du Levant. Située à l'embouchure du Caystre, à quelque distance de la mer, en face de l'île de Samos, elle éclipsait toutes les rivales de la côte : Pergame, Smyrne, Milet (1). Vers elle convergeaient les grandes routes commerciales, sillonnant l'Asie Mineure ; l'une amenant les voyageurs de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine ; l'autre, la voie royale, descendant des hauteurs de la Galatie, passant par Ancyre, Sardes, et débouchant dans la luxuriante vallée du Caystre. Cette situation exceptionnellement avantageuse en avait fait une des foires commerciales d'Orient ; les marchands de Syrie et d'Espagne, d'Abyssinie et d'Asie Mineure s'arrêtaient dans son port et se croisaient sur ses marchés. Centre d'affaires, chef-lieu de province, la ville était encore un lieu de pèlerinage fameux ; de tous les points de l'empire on se rendait à son temple pour y vénérer la statue célèbre d'Artémis, la diane d'Éphèse, et le culte de cette déesse avait attiré une pléiade d'artistes et une foule de mercantis (2). Dans une ville aussi importante la civilisation hellénique trouvait un terrain propice. Héraclite, qui parla du « logos » divin, y naquit, et au premier siècle de l'ère chrétienne, les écoles de rhétorique et de philosophie y étaient nombreuses et bien fréquentées. Le théâtre occupait une foule mondaine et oisive ; la magie guettait une population crédule, avide de surnaturel.

Saint Paul, en débarquant à Éphèse, entra dans la synagogue ; et captiva l'attention de ses compatriotes dont plusieurs lui demandèrent de rester avec eux. L'Apôtre ne pouvait en ce mo-

(1) WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 268.

(2) *Ibid.*, *Die Artemis in Ephesus*, p. 363-367.

ment accéder à ce désir, mais il prit l'engagement formel de revenir et confia ses auditeurs à Priscille et Aquila ; puis il s'éloigna d'Éphèse, descendit à Césarée, monta vers Jérusalem, salua l'église, et s'arrêta à Antioche de Syrie (1). Son séjour y fut de courte durée. Bientôt se remettant en route (xviii, 8 ; xix, 1), Paul franchit les portes ciliciennes, parcourut la Galatie du Nord, visita les divers groupements chrétiens déjà nombreux, passa sans doute par Tyane, Ancyre, Pessinus, puis descendit des hauts plateaux vers les plaines de la Lydie et de la Carie, pour se retrouver à Éphèse à l'automne de l'an 53 (2).

Pendant l'absence de l'Apôtre un fait important s'était produit. Apollos, un juif d'Alexandrie, homme très versé dans les Saintes Écritures et habile discoureur, était arrivé dans la ville. Instruit d'une certaine façon dans la voie du Seigneur et ardent orateur, il prêcha dans la synagogue, avec une précision étonnante, tout ce qu'il avait appris au sujet de Jésus. Un événement aussi remarquable ne pouvait échapper à l'attention vigilante de Priscille et d'Aquila ; ils réussirent à s'aboucher avec le docteur alexandrin, à compléter son instruction et à l'initier définitivement au christianisme ; puis ils l'encouragèrent à se rendre à Corinthe avant même que saint Paul ne fût revenu.

Si l'arrivée d'Apollos n'a pas changé la face de la colonie juive d'Éphèse, sa prédication persuasive y a remué les esprits. Le ferment nouveau travaillait, et beaucoup d'éphésiens étaient impatients de recevoir le baptême chrétien. La promesse de saint Paul, bien des fois évoquée par Priscille et Aquila, hantait leur mémoire et les poussa à la rencontre de l'Apôtre dès qu'il eut mis le pied sur le territoire de la ville. Dans ces circonstances on comprend parfaitement la narration des Actes dont voici le texte : « Pendant qu'Apollos se trouvait à Corinthe, il advint que Paul, après avoir parcouru les régions montagneuses, descendit à Éphèse et y trouva quelques disciples. Et il leur dit : Avez-vous

(1) L'itinéraire exact de ce voyage est difficile à déterminer. Voir WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 235-237.

(2) Cfr F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, 7^e éd., Paris, 1920, t. I, p. 471-485, surtout p. 484 : départ pour la troisième mission, printemps 53 ; arrivée à Éphèse, printemps 53 ; départ d'Éphèse, été 56.

reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru ? — Ils lui répondirent : Mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit. Paul demanda : Quel baptême avez-vous donc reçu ? — Ils dirent : Le baptême de Jean. Paul dit alors : Jean a baptisé du baptême de la pénitence en disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. Ayant entendu ces paroles, ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus. Lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux et ils se mirent à parler des langues et à prophétiser. Or ils étaient environ douze en tout » (*Act. xix, 1-6*).

L'épisode se développe en trois actes, dont la signification est également importante pour l'interprétation du récit : un court entretien entre saint Paul et les Joannites ; l'instruction de ces derniers par l'Apôtre, et l'initiation des nouveaux convertis à la religion chrétienne. Dès le début de la narration saint Luc appelle les Joannites des « disciples », et l'on sait que dans les Actes ce terme désigne toujours les fidèles du Christ (1). Au reste, le dialogue établi entre ces hommes énigmatiques et saint Paul prouve que l'Apôtre lui-même les a pris, au premier abord, pour des chrétiens ; il les nomme des « croyants » (2), et leur demande s'ils ont reçu au baptême le don du Saint-Esprit. A travers tout le livre des Actes la possession de l'Esprit est la marque distinctive des disciples de Jésus.

Mais les fidèles du Baptiste ne comprennent rien à l'interpellation et répondent laconiquement : « Mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Esprit ». Déconcerté saint Paul insiste : « Mais à quoi donc avez-vous été baptisés ? » Eux de ré-

(1) *Act. i, 15* (D, E, al.) ; *vi, 1, 2, 7* ; *ix, 10, 19, 25, 26bis, 38* ; *xi, 26, 29* ; *xiii, 52* ; *xiv, 20, 21, 22, 28* ; *xv, 10* ; *xvi, 1* ; *xviii, 23, 27* ; *xix, 1, 9, 30* ; *xxi, 4, 16*. Voir surtout *ix, 26* et *xi, 26*. Cfr *supra*, p. 139, n. 2.

(2) Le verbe *πιστεύειν* exprime tantôt l'adhésion totale à la religion chrétienne, tantôt formellement l'adhésion intellectuelle aux vérités révélées : *Act. iv, 3* ; *ix, 42* ; *xi, 21* ; *xiii, 12, 48* ; *xiv, 1, 23* ; *xv, 5, 7* ; *xvii, 4, 12, 33* ; *xviii, 8* ; *xix, 2, 4, 9* ; *xxviii, 24*. Le participe présent est synonyme du terme « disciple » : *ii, 44* ; *iv, 32* ; *v, 14* ; *xviii, 27* ; *xix, 18* ; *xxi, 25* ; *xxii, 19*. On rapproche la foi et le baptême : *viii, 12, 23, 37* ; *xvi, 31* ; *xviii, 8* ; en outre, plusieurs passages rapportent à la fois les effets du baptême (*x, 43* ; *xiii, 39* ; *xv, 9* ; *xvi, 1* ; *xxvi, 18*) ou le don de l'Esprit (*xi, 17* ; *xv, 7* ; *xvi, 2*).

pondre : « Au baptême de Jean-Baptiste ». L'équivoque cessait. Les catéchumènes n'étaient pas encore aussi avancés que saint Paul l'avait cru ; malgré leurs relations avec Priscille et Aquila, ils étaient restés au seuil de l'Évangile. Aussitôt l'Apôtre les prend comme des disciples du Baptiste, et leur enseigne que le ministère de Jean avait été orienté vers la foi en Jésus comme Messie d'Israël. A entendre saint Paul enseigner les Joannites on dirait, note Loisy, que ceux-ci n'avaient pas compris la mission du précurseur ou bien que Jean lui-même n'avait pas reconnu en Jésus le Messie. Mais ce n'est là qu'une impression de surface due à la concision avec laquelle la catéchèse est rapportée. Adoptant une méthode d'évangélisation très usitée par les premiers missionnaires (*Act.* x, 37), saint Paul rappelle le ministère de Jean Baptiste pour y rattacher sa propre prédication touchant le Seigneur Jésus.

Suit l'initiation des nouveaux convertis. Elle comporte deux rites : le baptême au nom du Seigneur et l'imposition des mains, communiquant aux baptisés le don du Saint-Esprit. Quant au ministre des rites sacramentels, l'auteur des Actes n'affirme pas que saint Paul baptisa les Joannites, mais il relève explicitement qu'il leur imposa les mains (1). Le moment était solennel. L'entrée de ces douze Joannites éphésiens dans l'Église inaugurerait la prédication chrétienne dans la province d'Asie, et déjà on pouvait prévoir l'époque où, l'Évangile rayonnant de la capitale dans les vallées du Méandre, du Caystre et du Lycus (2), Colosses, Hiéropolis, Laodicée possèderaient chacune leur communauté de chrétiens. La moisson devait lever abondante, et les chrétiens étaient déjà nombreux, lorsque quelques années plus tard saint Paul, écrivant sa lettre aux Romains, salua en Éphèse les prémices de l'Asie (3). Les débuts d'une mission aussi brillante appelaient la confirmation de l'Esprit. Celui-ci s'était manifesté le jour de Pentecôte et avait renouvelé les manifestations de sa présence chaque fois que l'évangélisa-

(1) L'Esprit n'est pas transmis à la façon d'un « fluide subtil », mais il descend sur les fidèles (*Act.* ii, 4 ; viii, 17 ; x, 44, 46).

(2) Les Juifs furent nombreux en Asie Mineure. Ils s'étaient multipliés depuis qu'Antiochus le Grand avait transporté deux mille familles de captifs en Lydie et en Phrygie.

(3) *Rom.* xvi, 5 : *Ὅς ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν.*

tion chrétienne marquait un progrès nouveau, en Samarie et plus tard à Césarée de Palestine. C'est pourquoi l'église d'Éphèse fut marquée elle aussi par une Pentecôte visible ; les Joannites, baptisés et confirmés, parlèrent en langues et prophétisèrent sous l'influence de l'Esprit (1). A première vue les Actes mentionnent deux charismes différents ; en réalité, pour distincte que soit la prophétie du don des langues dans les lettres de saint Paul, d'après les Actes elle consiste dans l'enthousiasme religieux qui résultait de la glossolalie et dont l'objet propre était de chanter les grandeurs de Dieu (*Act.* II, 11 ; x, 44-46). Saint Pierre lui-même reconnut dans cet enthousiasme surnaturel le don de prophétie que Joël avait promis (*Act.* II, 16-21).

L'initiation des Joannites éphésiens constitue par conséquent un parallèle frappant à la confirmation des Samaritains. De plus, elle précise les effets attribués au rite complémentaire du baptême ; elle montre que les deux sacrements se suivaient régulièrement, et affirme que les charismes consistaient généralement dans le don des langues et l'enthousiasme surnaturel (2).

(1) La marge philoxénienne et la version syro-palestinienne ajoutent : « ... loquebantur linguis aliis et sentiebant in seipsis quod et interpretabantur hi ipsi. Quidam autem... » Ces versions distinguent deux charismes et les répartissent entre deux groupes de fidèles ; elles empruntent à saint Paul le don de la prophétie et au chapitre deuxième des Actes celui de la glossolalie.

(2) *Act.* II, 4 ; VIII, 17 ; x, 44, 46. Il est difficile de décrire le don des langues. On connaît les deux hypothèses principales, celle qui admet le prodige de langues étrangères parlées ou du moins entendues, et celle qui suppose des sons énigmatiques proférés dans un état d'exaltation mystique. En ce qui concerne le livre des Actes seule la première interprétation est vraisemblable.

ARTICLE TROISIÈME

LA CONFIRMATION D'APRÈS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX
CONCLUSIONS

1. — L'épître aux Hébreux vient confirmer la description que les Actes nous donnent de l'initiation chrétienne des Samaritains et des Joannites éphésiens. Rédigée avant l'année soixante-dix, date de la ruine de la ville sainte, cette lettre est une source précieuse d'informations pour tout ce qui concerne les croyances et les coutumes de l'Église primitive (1). Or voici ce qu'elle enseigne au sujet des instructions et des rites de l'initiation : « C'est pourquoi, laissant de côté les premiers éléments de la doctrine chrétienne, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau la base du renoncement aux œuvres mortes et de la foi en Dieu : à savoir la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel » (2).

L'enseignement, dont il est question dans ce passage, comprend les premiers éléments et jette le fondement de la pénitence et de la foi, les deux vertus par lesquelles au jugement de toute l'antiquité chrétienne les croyants faisaient leur entrée dans l'Église du Christ (3). L'épître vise donc les cérémonies de l'initiation, et affirme qu'elles comprenaient dans l'église destinataire de la

(1) PRAT, *op. cit.*, t. I, p. 433. — Cfr EUSÈBE DE CÉSARÉE, H.E., III, 38, 2 ss., éd. GRAPIN, p. 35).

(2) Hebr. VI, 1-3 : Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν, βάπτισμῶν διδαχῇ, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου.

(3) Le texte grec présente deux variantes dont la première ne manque pas d'importance. Il s'agit de savoir s'il faut lire διδαχῇ ou διδαχῆς. Nous adoptons l'accusatif avec Lachmann, Westcott et Hort, B. Weiss, E. Nestle, v. Stromberg et Behm, malgré l'autorité de Tischendorf-Gebhardt, Weymouth, v. Soden et Vogels. Cette dernière leçon n'est attestée que par le manuscrit B, mais elle est au point de vue critique la plus difficile à expliquer : *proclivi scriptioni praestat ardua*. On comprend qu'un copiste, transcrivant cette longue série de génitifs, n'ait pas remarqué que διδαχῇ faisait exception, d'autant plus que l'accusatif présente du point de vue grammatical quelque difficulté.

lettre, — Rome, Alexandrie ou Jérusalem, — deux rites distincts mais étroitement unis, le baptême et l'imposition des mains (1). Le terme « baptême » se rencontre au pluriel. Il est question des multiples bains rituels répandus à travers l'empire romain, en particulier du baptême de saint Jean-Baptiste, par rapport auxquels l'Église primitive expliquait la signification et l'efficacité des rites chrétiens. Les Actes des apôtres nous ont conservé un exemple typique de cet enseignement (xix, 1-6). Quant à l'imposition des mains qui suit la mention du baptême, rien ne rappelle les guérisons miraculeuses ni l'ordination des ministres ecclésiastiques ; au contraire, le contexte suggère un rite d'initiation destiné à tous les fidèles et rapproché étroitement du baptême chrétien.

2. — Cependant, ni saint Luc dans les Actes des apôtres, ni saint Paul dans l'épître aux Hébreux, n'ont décrit la cérémonie ; on peut croire que les apôtres imposaient les deux mains aux fidèles (2), et que la tête ou le front des baptisés étaient l'objet de cet attouchement. Chez les Samaritains le rite était accompagné d'une prière (*Act.* viii, 5), et il en fut de même dans les autres destinations de l'imposition des mains, comme le prouvent la bénédiction des enfants, l'ordination des diacres, la mission de Paul et de Barnabé, la guérison du père de Publius (3) ; en effet, des paroles déterminaient le sens de tous les rites sacramentels que l'Église a pratiqués (4). Ce serait toutefois peine inutile que de vouloir déterminer pour l'âge apostolique au moyen

(1) De toutes les hypothèses proposées par les critiques, seules celles d'une destination romaine, alexandrine ou palestinienne, méritent d'être prises en considération. Pour le R. P. Prat (*op. cit.*, t. I, p. 432-433), l'ancienne opinion qui place l'église destinataire de la lettre en Palestine, reste la plus vraisemblable.

(2) *Act.* viii, 17, 19 ; xix, 6. Le singulier n'est attesté que par une tradition secondaire (*Act.* xix, 6), représentée par le codex D, l'amiatinus, le demidovianus, la version syriaque, les deux versions éthiopiennes, la version arabe de Thomas Erpe. On ne peut en appeler à *Apoc.* i, 17 qui ne contient pas d'allusion à l'imposition sacramentelle des mains. Cfr supra, p. 29, n. 4. — Sur la valeur du codex D, voir H. COPPIETERS, *De historia textus Actorum apostolorum*, Louvain, 1902.

(3) *Matt.* xix, 13 ; *Act.* vi, 13 ; xiii, 3 ; xiv, 23 ; xxviii, 8.

(4) *Eph.* v, 26. Cfr en d'autres circonstances : *Act.* iii, 6 ; ix, 17, 40 ; xxviii, 8 ; *Jac.* v, 14.

des données de la Sainte Écriture la forme sacramentelle de la confirmation (1).

Quant aux conditions requises pour la réception digne et fructueuse, les Actes et saint Paul s'accordent à exiger la foi chrétienne et la réception préalable du baptême chrétien (2). En règle générale l'imposition des mains suivait sans intervalle le rite de l'ablution. Tel est l'ordre rappelé par l'épître aux Hébreux, suivi dans la confirmation des Joannites, supposé par le récit de la confirmation des Samaritains. Les Actes (VIII, 16) insinuent que les fidèles baptisés par Philippe se sont trouvés dans une situation irrégulière et que cette irrégularité a consisté dans la distinction temporelle entre les deux sacrements de l'initiation. Notons enfin que dans les Actes l'imposition des mains est conférée uniquement par les apôtres. La narration du chapitre dix-neuvième n'explique pas le privilège apostolique, mais l'initiation des Samaritains dissipe tout malentendu ; car, si le diacre Philippe n'a pas imposé les mains aux nouveaux baptisés, c'est qu'il n'avait ni le pouvoir ni l'autorité de conférer le sacrement de l'Esprit. Le rite administré par les apôtres fut efficace. Simon le magicien l'estima un rite magique et l'Église lui a toujours attribué la dignité et l'efficacité d'un sacrement. Toutefois avant de vérifier cette interprétation traditionnelle, il convient de préciser les effets que les écrits néo-testamentaires ont attribués au rite postbaptismal et d'établir l'historicité des deux récits qui ont rapporté son institution au ministère apostolique.

(1) Voir l'essai manqué de A. STAERK, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, Fribourg-en-Br., 1903, p. 155-159.

(2) *Act.* VIII, 12, 13, 14 ; XIX, 2, 3, 5 ; *Hébr.* VI, 1.

CHAPITRE DEUXIÈME

Le sens et l'efficacité du rite de confirmation

Exposé du problème.

1. — Depuis la Réforme, les effets attribués par l'antiquité chrétienne à l'imposition des mains postbaptismales sont l'objet de controverses très vives entre les théologiens catholiques et les historiens protestants.

L'Église enseigne que la confirmation constitue, au même titre que l'ablution baptismale, un sacrement distinct qui imprime dans les âmes des baptisés un caractère invisible, confère une grâce sacramentelle spéciale, et infuse une communication plus abondante de la grâce sanctifiante, des vertus surnaturelles et des divers dons du Saint-Esprit. Le magistère extraordinaire s'est prononcé à deux reprises sur les effets de la confirmation ; d'abord au concile de Florence dans le décret aux Arméniens, plus tard au concile de Trente dans les définitions de la septième session (1). Chaque fois on s'est abstenu de trancher les controverses théologiques ; mais tandis que les Pères de Trente furent très réservés, ceux de Florence avaient été plus affirmatifs, jusqu'à donner une description de la grâce sacramentelle conférée par la confirmation (2). Pour trouver quelques données complémen-

(1) F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris, 1920, nos 1080 et 1081. — C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 4^e éd., Tubingue, 1924, nos 401 et 450.

(2) « Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen. Ideoque in fronte ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat et praecipue crucem eius, quae Iudaeis quidem est scandalum, gentibus autem stultitia, secundum Apostolum ; propter quod signo crucis signatur. »

taires, de la part du magistère ordinaire, il reste à considérer le catéchisme romain édité par Pie V et la proposition quarante-quatrième du décret *Lamentabili sane exitu*. Le catéchisme de Trente présente le baptême et la confirmation comme les deux sacrements qui constituent l'initiation complète à la religion chrétienne, et qui confèrent respectivement aux croyants la naissance et l'adolescence spirituelles ; il reconnaît aux effets de la confirmation, en s'appropriant la doctrine de saint Thomas, les marques distinctives de la plénitude et du courage apostolique (1). Quant au décret du Saint Office il condamne, en les résumant, les opinions que les modernistes ont proposées au sujet des origines de la confirmation (2).

Quelques théologiens ont essayé de préciser cette doctrine du magistère ecclésiastique (3). Étudiant les diverses appellations données par les auteurs anciens à la confirmation, ils attribuent à ce sacrement la communication de la plénitude spirituelle, de la perfection chrétienne et des sept dons du Saint-Esprit. Ces trois effets, attestés par les Pères de l'Église, correspondraient à l'impression du caractère, à l'infusion de la grâce sanctifiante, à la communication de la grâce sacramentelle ; et celle-ci consisterait formellement dans une croissance spéciale des dons surnaturels. Cette hypothèse est exposée par Mgr L. Janssens dans son beau traité sur la confirmation, et elle a le droit de s'appuyer sur quelques textes anciens (4). Par contre, J. H. Oswald

(1) *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, pars secunda, cap. III, q. 20, Malines, 1862, p. 171 : « ... novam gratiam tribuat... baptismi gratiam perficit... animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen domini nostri Iesu Christi. »

(2) CAVALLERA, *op. cit.*, n° 1084 ; MIRBT, *op. cit.*, n° 652 : « *Lamentabili sane exitu* ... 44. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis : formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi. »

(3) J. B. UMBERG, *Confirmatione baptismus perficitur* (ETL, 1924, t. I, p. 505-517).

(4) L. JANSSENS, *La confirmation*, Lille, 1888. — D'après cette étude (p. 90 ss.) la confirmation est le sacrement de la perfection chrétienne (*Conc. Eliber.*, c. 38, 77 ; PL, LXXXIV, 306. — PSEUDO-DENYS, *De eccles. hier.*, IV ; PG, III, 472. — PSEUDO-AMBROISE, *De sacramentis*, III ; PL, XVI, 434) ; le sacrement de la plénitude spirituelle (GUILLAUME D'AUTUN (?), l. IV, tract. 4, c. 1, *de sacramento confirmationis* : « Dis-

et K. Adam solutionnent le problème d'une manière tout différente ; ils réservent à la confirmation la communication de l'habitation formelle et personnelle du Saint-Esprit, et ils opposent cette présence spéciale, « substantielle », à la présence « dynamique » réalisée par le baptême (1).

La doctrine catholique est vivement combattue par les exégètes protestants et par les critiques rationalistes. La plupart des protestants dits libéraux, regardent le rite postbaptismal comme une simple cérémonie du baptême à laquelle, de bonne heure, les chrétiens ont rapporté les effets positifs de l'ablution (2). Par contre, les premiers réformateurs et les protestants d'aujourd'hui dits conservateurs distinguent nettement les deux rites ; ils reconnaissent dans l'imposition des mains une simple bénédiction communiquant dans l'Église naissante les charismes de l'Esprit (3). Enfin d'après plusieurs auteurs modernes protestants ou indépendants, l'imposition des mains a été regardée primitivement, au moins dans certains milieux, comme un rite sacramentel destiné à suppléer à l'insuffisance du baptême judéo-chrétien. Plus tard elle est devenue une cérémonie du baptême jusqu'à ce que l'arrogance des évêques et les controverses sur la réitération de l'initiation lui aient donné de nouveau la valeur d'un sacrement indépendant et nécessaire à la perfection, sinon au salut, de tous les chrétiens (4).

tinguitur enim duplex plenitudo, scilicet plenitudo sufficientiae, et haec datur in baptismo ; et plenitudo copiae, et haec datur in confirmatione. » — THOMAS D'AQUIN, *iv Sent.*, d. 7, q. 1, ad 1 ; *ibid.*, q. 2, ad 2 ; *Summa theol.*, 3, q. 72, art. 1, ad 1 et 4) ; le sacrement des dons de l'Esprit (*Conc. Araus.* (a. 441), c. 2. — *Conc. Arelat.* III (a. 455). — LÉON LE GRAND, *Epist. ad Nicetam Aquil.*, vii ; PL, LIV, 1138. — GENNADE, *De eccles. dogm.*, I, 52 ; PL, LVIII, 993).

(1) J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche*, 5^e éd., Munster, 1894 et K. ADAM (*Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1920, t. CI, p. 408 ss.), d'après UMBERG, *art. cit.*, p. 508, n. 4.

(2) Cette opinion est reprise par Behm, auteur plutôt conservateur, qui nie l'historicité de *Act. viii*, 5-25. Voir *op. cit.*, p. 19-40.

(3) Voir les premières opinions protestantes réfutées par NOËL ALEXANDRE, *De sacramento confirmationis contra librum Ioannis Dallaei Calvinistae*. — JEAN MORIN, *De sacramento confirmationis*. — J. A. ORSI, *De chrismate confirmatorio*, dans le *Thesaurus theologicus in quo... dissertationes theologico-historico-criticae exhibentur*, t. X, I, Venise, 1762.

(4) V. STROMBERG, *op. cit.*, 140-159. — J. WEISS, *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, p. 239-240, 488-489, 240, n. 3.

Parmi les exégètes non-catholiques seuls les anglicans se rapprochent de très près de l'interprétation romaine et traditionnelle puisqu'ils reconnaissent dans l'imposition des mains post-baptismale un rite distinct qui opère dans les âmes des baptisés un effet qui lui est propre, l'inhabitation du Saint-Esprit. S'ils renoncent à parler d'un sacrement distinct du baptême, c'est parce que les auteurs anciens n'ont pas suffisamment distingué entre l'imposition des mains et le baptême proprement dit (1). Au fond, plusieurs théologiens anglicans reconnaissent tout ce qui est requis à l'existence d'un sacrement ; il n'y a, à ce sujet, entre eux et les auteurs catholiques qu'une différence de terminologie.

2. — Comme les diverses hypothèses que nous venons d'exposer se réclament toutes des Saintes Écritures, il convient, avant d'étudier la doctrine des auteurs inspirés, de déterminer les textes scripturaires sur lesquels on a le droit de s'appuyer pour retracer la foi de l'Église apostolique à l'existence et aux effets de la confirmation. En cette matière le guide le plus averti est sans doute l'écrivain même qui nous décrit l'initiation des Joannites éphésiens et celle des croyants de Samarie, d'autant plus qu'il prend soin d'établir entre ces deux récits et le reste de son ouvrage divers rapprochements qui déterminent davantage la nature du don de l'Esprit. En effet, saint Luc affirme la plus étroite ressemblance entre le don conféré aux Samaritains et aux Éphésiens et les biens spirituels communiqués au centurion Corneille ; saint Pierre lui-même, d'abord à Césarée de Palestine puis d'une manière plus solennelle au milieu des frères réunis à Jérusalem, compare les grâces reçues par l'officier romain avec l'effusion pentecostale du Saint-Esprit (2). Bref, quatre événements se rapportent dans l'histoire des origines chrétiennes aux effets de la confirmation : la Pentecôte, l'initiation des Samaritains, la conversion de Corneille et de ses familiers, enfin la confirmation des Joannites éphésiens.

Ajoutez à ces quelques narrations les prophéties de Joël

(1) J. A. MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism as Taught in the Holy Scriptures and Fathers*, Londres, 1893.

(2) Act. x, 47 ; xi, 17 ; εἰ οὖν τὴν ἰσὴν δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν.

et de saint-Jean Baptiste (1), ainsi que les promesses réitérées de Jésus dans lesquelles saint Pierre et saint Luc ont reconnu la prédiction de l'Esprit messianique communiqué aux nouveaux convertis (2). Remarquons toutefois que seuls saint Luc et saint Jean nous ont transmis les promesses de Jésus, le premier dans les paroles que le Sauveur adressa à ses apôtres avant de monter au ciel (3), le deuxième jusqu'à trois reprises et chaque fois dans des circonstances qui en ont relevé la solennité : dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine auprès de la margelle du puits de Jacob (4), dans la prédication de Jésus durant la fête des Tabernacles (5), dans les discours d'adieu qui expriment les dernières volontés du Christ (6). Enfin, on peut rapprocher de ces diverses promesses de l'Esprit, les récits dans lesquels les Évangiles ont décrit le baptême de Jésus. Les exégètes rationalistes voient dans ces narrations une description de l'initiation chrétienne, projetée dans le passé, et les Pères de l'Église y ont reconnu une préfiguration providentielle du baptême chrétien (7).

En dehors des passages énumérés, les textes scripturaires, se rapportant au sacrement de la confirmation, sont plutôt rares. Quelques théologiens catholiques, il est vrai, se sont plu à multiplier les citations bibliques, comme le prouve l'étude que J. B. Umberg a consacré à l'histoire des arguments proposés par les auteurs catholiques dans leurs controverses avec les protestants (8). Umberg lui-même fut très accueillant, et il n'hésita pas à s'appuyer à son tour sur cet agglomérat de textes pour dé-

(1) *Joel*, II, 28-29 ; *Mc.* I, 8 ; *Lc.* III, 16 ; *Mt.* III, 11 ; *Jo.* I, 15, 26, 27, 33.

(2) *Lc.* XXIV, 49 ; *Act.* I, 5 ; II, 33.

(3) *Lc.* XXIV, 49 ; *Act.* I, 4.

(4) *Jo.* IV, 13-14.

(5) *Jo.* VII, 37-39.

(6) *Jo.* XIV, 15-17, 26 ; XV, 26 ; XVI, 13 ; XX, 21.

(7) MALDONAT, in *Matt.*, III, 16 : « Cur Spiritus Sanctus super Christum recens baptizatum descenderit... aliam rationem Hieronymus, Chrysostomus, Euthymius et Theophylactus afferunt ut inde intelligeremus etiam nobis Spiritum Sanctum, quamvis minime videatur, dari. »

— Voir les hypothèses protestantes et rationalistes dans J. BORNE-MANN, *Die Taufe Christi durch Joh. in der dogmat. Beurteilung der chr. Theol. der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig, 1896, et v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 133-140.

(8) J. B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Eine biblisch-dogmatische Studie*, Fribourg-en-Br., 1920.

terminer théologiquement le don de l'Esprit (1). Nous estimons qu'une plus grande réserve s'impose dans l'utilisation de ces diverses citations bibliques : plusieurs d'entre elles, empruntées aux prophéties de l'Ancien Testament, ne concernent l'avenir messianique que d'une façon générale, et se rapportent de ce chef aussi bien au baptême qu'à la confirmation (2). Quant aux textes apocryphes, ils ne peuvent être considérés comme l'expression fidèle de la foi chrétienne, mais ils constituent tout au plus des parallèles intéressants aux témoignages des écrits inspirés (3).

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS ET LES CHARISMES

1. — L'imposition des mains fut accompagnée dans l'Église primitive de la communication de dons merveilleux (4) ; leur présence surprit Simon le magicien et le poussa à proposer aux apôtres l'achat de l'Esprit (5). Mais les Actes ne décrivent jamais l'infusion des charismes comme l'effet formel du rite post-baptismal ; ils les présentent comme une manifestation sensible de la grâce reçue par les chrétiens (6). Les apôtres ont soin de mettre en relief la note de sainteté propre au don de l'Esprit (7), et ils soulignent les conditions morales et religieuses requises pour sa réception (8). Il convient d'ajouter à ces quelques con-

(1) UMBERG, *op. cit.*, p. 60-154.

(2) Num. XI, 26-29 ; Is. XXXII, 15 ; XLIV, 3 ; LIV, 13 ; LX, 21 ; Ezech. XXXVI, 26 ; XXXIX, 29 ; Joel II, 28-29 ; Zach. XII, 10.

(3) Testament de Lévi, XVIII, 11 ; Testament de Juda, XXIV, 2, éd. F. SCHNAPP (dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, 2^e éd., Tubingue, 1921), t. II, p. 470-471, 4'7

(4) Act. II, 4 ; VIII, 17 ; X, 44, 46 ; XIX, 6.

(5) Act. VIII, 18-19 : Ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδεται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα λέγων · δότε καὶ μοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην.

(6) Voir surtout Act. VIII, 7 ; XIX, 6.

(7) Act. II, 38 ; V, 32 ; 14, 16 ; XIX, 1.

(8) Cfr note précédente et Act. XV, 9 : ... τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν.

sidérations en faveur du caractère sacramentel de l'imposition des mains, la cessation progressive des phénomènes charismatiques, la destination universelle du don de l'Esprit (1), les rapports étroits entre le rite postbaptismal et le baptême (2), enfin et surtout les déclarations réitérées de Jésus (3). Saint Luc, en rapportant les dernières promesses du Seigneur, insinue que l'effet formel du don de l'Esprit consiste dans le courage apostolique (4), et cette prédiction du Christ s'est vérifiée avec une constance parfaite à travers toute l'histoire du christianisme naissant (5) ; aussi est-il légitime d'y reconnaître la grâce sacramentelle de la confirmation (6). Saint Jean ne néglige pas cet aspect de la mission du divin Paraclet (7), mais il met surtout en lumière ce que l'on a appelé la substance du don divin ; il le décrit comme une source d'eau vive, c'est-à-dire comme une communication plus abondante de cette vie surnaturelle que le baptême confère aux croyants (8). Enfin, la doctrine de saint Luc et de saint Jean est exposée d'une façon concise par l'épître aux Hébreux (9).

Groupons en regard de cet enseignement néo-testamentaire, les croyances à la communication de l'Esprit exprimées dans les livres de l'Ancienne Loi ou répandues dans les milieux juifs

(1) Act. II, 39 : Ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὁμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσῃται κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν.

(2) Voir surtout Act. XIX, 1-6.

(3) Lc. XXIV, 48-49 ; Act. I, 8 ; Jo. XIV, 16, 25-27.

(4) Act. I, 8 : ... καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ... καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

(5) UMBERG, *op. cit.*, p. 176-186 : *Die Messiasbezeugung durch das Pneuma im allgemeinen*, et p. 187-191 : *Die Messiasbezeugung durch das Pneuma der Firmung*. — Apoc. XIX, 10 ; I Cor. XIV, 22 ; Act. II, 42-43 ; IV, 31-32 ; Lc. XII, 12.

(6) Voir *Catechismus romanus*, *loc. cit. supra*, p. 198, n. 1.

(7) Jo. XV, 26 s. ; XIV, 17, 26 ; XVI, 13 s. ; 7 ss. Voir surtout I Jo. V, 6 : Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

(8) Jo. IV, 10 ss. ; VII, 37-39. Voir J. E. BELSER, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung*, Fribourg-en-Br., 1912.

(9) Hebr. VI, 4-6 : Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γεννημένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γεννημένους Θεοῦ ὁῦμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

contemporains de l'âge apostolique. Sans doute, nous avons mis en garde contre une utilisation abusive de ces textes ; ils conservent néanmoins une grande importance pour retracer les stades successifs que la révélation de l'Esprit et celle de sa communication aux fidèles de l'alliance messianique ont traversés. D'ordinaire on attribue à Isaïe le mérite d'avoir éclairé, sous l'inspiration divine, la notion du « *Pneuma* » divin (1). Le même, suivi par Ézéchiél et Joël, annonça le premier l'effusion du Saint-Esprit (2). D'après ces quelques passages prophétiques, l'Esprit est présenté, comme le don eschatologique (3) et messianique par excellence (4), destiné à tous les fidèles de l'Israël spirituel (5), principe non seulement de charismes mais encore de perfection religieuse et morale (6). Plusieurs verbes expriment la communication de l'Esprit (7) ; tous sont diversement nuancés et la gamme des nuances va de la notion d'un esprit-élément jusqu'à la révélation d'une personne divine (8). Quant au mode suivant lequel le don divin sera répandu, les prédictions prophétiques restent très générales, mais elles décrivent comme une grâce distincte la sanctification du peuple élu (9) ; celle-ci est accomplie au moment où l'Esprit est envoyé (10). Enfin, nulle part les livres de l'Ancien Testament n'enseignent une prétendue

(1) *Is.* xxxii, 15 ; xlii, 3. Cfr *ibid.*, xxxi, 3 ; xxx, 2.

(2) *Is.* xxxii, 15 ; xlii, 3 ; *Ezech.* xxxvi, 26 ; xxxix, 29 ; *Joel* ii, 28-29 ; *Zach.* xiii, 2 b ss. ; xii, 10.

(3) *Joel* et *Zach.* loc. supra cit. Voir A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes (Études bibliques)*, Paris, 1908, p. 179, 683.

(4) *Testament de Juda*, xxiv, 2, éd. KAUTZSCH, *op. cit.*, t. II, p. 477.

(5) *Num.* xi, 26-29 ; *Ezech.* xix, 6 ; *Jerem* xxxi, 34 ; *Joel* ii, 28-29.

(6) *Testament de Lévi*, xviii, 11 ; *Testament de Juda*, xxiv, 2 ; *Livre d'Hénoch*, lxi, 7, 11 ; *Psaumes de Salomon*, xviii, 7, éd. KAUTZSCH, *op. cit.*, t. II, p. 470-471, 477 ; 270-271 ; 148. — Voir P. VOLZ, *Der Geist Gottes*, Tubingue, 1910, p. 90-94.

(7) נָעַרָה יֵצֶק שֶׁכֶךְ. Voir VOLZ, *op. cit.*, p. 72, 76, 106. Mais de grandes réserves s'imposent sur les conclusions de cet auteur.

(8) Voir J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 3^e éd., Paris, 1910 (4^e éd., Paris, 1919), p. 100-110. — VOLZ, *op. cit.*, p. 145 ss.

(9) *Ezech.* xlvi, 1 ; xxxvi, 25 ; xxxvii, 5.

(10) *Ezech.* xxxvi, 25-26 : « Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, et ab universis idolis vestris mundabo vos. Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri. »

affinité entre l'eau et l'Esprit, et ils n'établissent jamais un rapport entre le don messianique et le baptême chrétien (1).

Les promesses des prophètes, entretenues par les visions apocalyptiques, suscitèrent en Israël les plus vives espérances (2); saint Jean-Baptiste se fit l'écho de ces croyances (3), et Jésus prêcha à son tour que la mission du Saint-Esprit serait le don du Messie ressuscité et glorifié dans les cieux (4).

2. — Outre les grâces de sanctification, les Actes affirment la causalité sacramentelle de l'imposition des mains. Simon le magicien, assistant à la confirmation des Samaritains, estima que les apôtres possédaient un pouvoir magique (5). Simon n'avait pas la foi et ramenait les pouvoirs apostoliques de Pierre et de Jean aux cadres de sa profession de sorcier; mais il s'est bien aperçu du pouvoir appartenant en propre aux apôtres et il a distingué de toute forme de prière l'efficacité de leur commune intervention. Au reste, nous avons vu que l'Église reconnut la causalité sacramentelle à l'imposition des mains, rite d'ordination, et l'on convient aujourd'hui de plus en plus que l'âge apostolique a cru à l'efficacité surnaturelle des signes sacramentels (6).

Tout en admettant la différence entre la foi des premiers fidèles et l'enseignement de l'Église luthérienne, quelques au-

(1) Voir en sens contraire H. LEISEGANG, *op. cit.*, p. 38 et 86, n. 1. D'ordinaire on fait appel aux textes suivants: *Is.* XII, 3; *Lv.* 1; *Ezech.* XXXVI, 25-26; *Zach.* XIII, 1; *Ps.* XLVI, 5; *Jo.* IV, 10; VII, 37; *Hebr.* x, 22; *Apoc.* XXI, 6; XXII, 17.

(2) Voir *loc. cit. supra*, p. 204, n. 4, 5 et 6.

(3) *Mc.* I, 8; *Mt.* III, 11; *Lc.* III, 16.

(4) *Act.* I, 28; *Lc.* XXIV, 48-49; *Jo.* XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7. Voir surtout *Jo.* VII, 39: *Τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἐμελλόν λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὐκ ᾔσχω γὰρ ἦν πνεῦμα ἁγίον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδὲν ἐδοξάσθη.* Comparer l'interprétation hellénistique de Leisegang (*op. cit.*, p. 38) et les bonnes annotations de Strack et Billerbeck (*Kommentar*, t. II, p. 492).

(5) *Act.* VIII, 19. Simon attribue aux apôtres l'ἐξουσία de communiquer l'Esprit. Sur l'usage de ce vocable dans les milieux païens, voir: CLEMEN, *op. cit.*, t. II, p. 218, et WETTER, *Charis*, p. 126. Clemen met le terme en rapport avec le papyrus magique de Leyde et le *Poimandres*.

(6) Voir parmi les critiques indépendants: H. HOLTZMANN, *Sakramentalisches im Neuen Testament* (ARW, 1904, t. VII, p. 58-69) et H. USNER, *Heilige Handlung* (ARW, 1904, t. VII, p. 281-340).

teurs rapprochent les conceptions chrétiennes primitives des traditions rabbiniques, et présentent par conséquent la communication du « Pneuma » divin comme la transmission d'un fluide subtil mais matériel (1) ; ils ajoutent que l'Église naissante autorisa tous les chrétiens, détenteurs de charismes, à communiquer aux nouveaux initiés le don de l'Esprit (2). Rien n'est plus étranger à la foi des communautés apostoliques ; l'Esprit tombe sur les baptisés, il descend des cieux et il est envoyé par le Père ou par le Seigneur Jésus (3). Quant aux apôtres, ils sont les ministres autorisés du Christ, qui obtiennent par leur prière et par leur bénédiction la mission du Saint-Esprit ; mais, en vertu des promesses de Jésus, la prière apostolique est infailliblement efficace et le rite qui l'accompagne opère toujours la grâce qu'il signifie (4). Bref, l'imposition des mains se distingue à la fois de toute prière commune et de tout prestige magique ; elle possède les caractères d'un vrai rite sacramentel.

Si les apôtres ont imposé les mains aux Samaritains et aux

(1) BEHM, *op. cit.*, p. 192-198. L'auteur cité estime que les premiers chrétiens se sont représenté les êtres spirituels « comme des substances matérielles de la plus fine qualité » : « ... als stoffliche Substanzen feinsten Art ». Il s'appuie sur les conceptions populaires de l'Esprit dans les milieux juifs et hellénistiques, sur la doctrine des stoïciens, enfin sur plusieurs affirmations néotestamentaires. Les écrits du Nouveau Testament comparent l'Esprit au vent (*Jo.* III, 8, 5 s.), à un fluide subtil (*Act.* II, 33 ; x, 45 ; *Tit.* III, 6 ; *Rom.* v, 5 ; *Évangile des Hébreux* : « ... cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus et requievit super eum »), au feu (*Act.* II, 3) ; ils divisent l'Esprit (*Hebr.* II, 4) ou bien ils l'incorporent dans une colombe (*Mc.* I, 10 ; *Matt.* III, 16 ; *Lc.* III, 22 ; *Jo.* I, 32), dans le corps des ressuscités (*I Cor.* xv, 44) et dans le corps glorieux du Christ. Or, ajoute Behm (*op. cit.*, p. 196), si l'Esprit est conçu comme un fluide matériel, sa transmission sera matérielle elle aussi, d'autant plus que l'Esprit réside dans les chrétiens (*op. cit.*, p. 197).

(2) BEHM, *op. cit.*, p. 198.

(3) L'Esprit tombe sur les baptisés (*Act.* VIII, 16 ; x, 44 ; xi, 15 ; *Mc.* I, 10 ; *Lc.* III, 22 ; *Mt.* III, 16), est répandu sur les fidèles (*Act.* II, 17-18, 33 ; x, 45), est répandu dans le cœur des chrétiens (*Rom.* v, 5), est envoyé par le Père (*Act.* II, 32 ; *Tit.* III, 6 ; *Jo.* XIV, 16, 26) ou par le Seigneur Jésus (*Lc.* XXIV, 49 ; *Act.* II, 33 ; *Jo.* xv, 26 ; xvi, 7). Notons que l'Esprit n'est pas transmis mais invoqué par les apôtres (*Act.* VIII, 5 ; *Lc.* III, 21 ; xi, 13).

(4) *Act.* IV, 31 ; VIII, 5-25 ; XIX, 1-6. Cfr *Lc.* III, 21 ; xi, 13.

Joannites, en d'autres circonstances le don de l'Esprit fut communiqué aux baptisés en dehors de toute intervention du ministère ecclésiastique. Le baptême pentecostal et l'initiation de Corneille constituent deux cas typiques, dont on ne saurait mettre en doute ni le sens ni l'historicité. Aussi saint Thomas et saint Bonaventure, reprenant une opinion de saint Augustin (1) et faisant preuve d'un sens historique très averti, supposent-ils qu'il y eut dans l'Église apostolique plusieurs communications non-sacramentelles de l'Esprit (2). Les deux docteurs inclinent même à multiplier ces cas d'exception et ils interprètent dans ce sens l'initiation des Samaritains et celle des Joannites, les deux récits que la tradition a présentés comme preuves de l'origine apostolique de la confirmation (3). Ces communications immédiates de l'Esprit manifestaient d'une façon éminente la sainteté des néophytes et révélaient à l'Église naissante la présence et l'intervention continues du Seigneur Jésus. Mais à mesure que les charismes diminuaient, les collations non-sacramentelles des grâces messianiques cessèrent, et l'imposition des mains devint pour tous les chrétiens le complément de l'ablution baptismale.

Il est difficile de préciser à quel moment le rite de confirmation fut adopté pour la première fois. D'aucuns supposent qu'il fut introduit par le concile de Jérusalem ; l'assemblée aurait abrogé la circoncision pour les chrétiens venus de la gentilité, et

(1) AUGUSTIN, *Sermo* CCLXIX, 2 ; PL, XXXVIII, 1234-1236.

(2) Voir J. BITTREMIEUX, *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, Paris, 1923. Nous relevons surtout les deux passages suivants : BONAVENTURE, IV *Sentent.*, dist. 7, art. 1, q. 2 : « Christus hoc sacramentum non instituit, quia credentes post eius ascensionem erant confirmandi. Unde nec materiam nec formam apostoli dispensaverunt sed rem huius sacramenti sine forma, Spiritu Sancto immediate confirmante, et sine elemento vel materia, quia in datione Spiritus Sancti signa visibilia apparebant ; et ideo non erat opus elemento. Sed post a successoribus institutis dandus erat vi verborum et invisibiliter, ideo oportuit institui visibile elementum » ; et THOMAS, III, q. 72, art. 4, ad 1 : « Dicendum quod per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus huius sacramenti, scilicet plenitudo Spiritus Sancti quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo effectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre ; et tunc non erat necessaria nec materia nec forma huius sacramenti. »

(3) Voir plus loin : *L'imposition des mains dans l'Église ancienne.*

aurait imposé le nouveau rite en guise de compensation. Cette décision expliquerait le complément d'initiation prescrit aux Samaritains baptisés par Philippe, le baptême réitéré des Joannites, enfin l'appellation « sphragis » transposée de la circoncision juive au sacrement de l'Esprit (1). Appuyée sur une interprétation arbitraire de la confirmation des Samaritains et de celle des Joannites, cette hypothèse conclut à tort de la suppression d'une institution juive à l'introduction d'un rite chrétien. Au reste, le concile de Jérusalem se contenta de reconnaître dans l'infusion de l'Esprit l'abrogation de la circoncision ; le rapprochement qu'il institua entre le rite mosaïque et la confirmation, put donner à celle-ci l'appellation de « sceau de l'Esprit », mais il n'aboutit pas à la promulgation d'un sacrement nouveau. Au contraire, d'après les Actes, l'imposition des mains apparaît pour la première fois dans l'évangélisation de la Samarie ; introduite par l'église judéo-chrétienne, elle fut adoptée plus tard par l'Apôtre des gentils, et nous verrons plus loin comment les apôtres, en choisissant le rite, se sont rappelé les promesses de Jésus et ont obéi aux suggestions du Saint-Esprit (2).

ARTICLE DEUXIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS ET LE BAPTÊME

§1. — *L'imposition des mains et le baptême d'après la rédaction finale des Actes et les Évangiles.*

Les Actes distinguent le don de l'Esprit non seulement des charismes mais encore, et avec plus d'évidence, des grâces communiquées par le baptême. Cette distinction ressort de l'initiation des Samaritains et elle est exprimée dans celle des Joannites aussi bien par les questions que saint Paul pose aux Éphésiens que par la description des diverses cérémonies. Enfin, la même doctrine

(1) Cette hypothèse est soutenue par G. Anrich (1894), A. Seeberg (1903), A. v. Stromberg (1913) ; elle fut reprise par R. Seeberg. Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 149-156 : *Die Entstehung der Taufbezeichnung Sphragis. Der Stand der Frage.*

(2) Voir plus loin : *Les origines chrétiennes du rite de confirmation.*

est enseignée à plusieurs reprises par les apôtres et les premiers missionnaires chrétiens. Saint Pierre apostrophait en ces termes les Juifs rassemblés le jour de la Pentecôte : « Repentez-vous et que chacun de vous se laisse baptiser au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit (1). » L'apôtre distingue deux degrés dans l'initiation ; il exige catégoriquement la réception de l'ablution baptismale et promet la venue de l'Esprit comme la confirmation solennelle de la conversion de ses auditeurs à la religion de Jésus. Quelques années plus tard, Ananie, envoyé par le Seigneur à Saul de Tarse, tient le même langage au pharisien converti : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus qui t'est apparu, m'a envoyé vers toi afin que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit (2). »

Plusieurs événements dans l'Église naissante confirment l'enseignement de Pierre et d'Ananie. Sans compter la Pentecôte chrétienne, il y a comme une répétition restreinte du prodige pentecostal dans l'église de Jérusalem (3) ; les langues de feu n'apparaissent pas, mais le tremblement de terre, la plénitude du don divin, la prédication courageuse de la parole de Dieu font songer à une pentecôte renouvelée en faveur des Juifs qui avaient cru dans l'entretemps à l'évangile de Jésus. Mais la preuve la plus frappante de la distinction entre les effets du baptême et les grâces de l'Esprit consiste dans l'initiation de Corneille et de ses familiers (4). Sans doute, saint Luc présente la conversion de Corneille comme un fait isolé, mais l'extraordinaire de la situation consiste uniquement dans la descente anticipée de l'Esprit et dans la réitération du prodige pentecostal chez les fidèles de Césarée (5). Et qu'on n'objecte pas que les Actes se contentent souvent de mentionner le baptême sans faire allusion

(1) Act. II, 38 : *Μετανοήσατε, φησίν, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψετε τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

(2) Act. IX, 17 : *Ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν καὶ ἐπιθείς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν · Σαουλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. Voir supra, p. 33, n. 10.*

(3) Act. IV, 31 : *... καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μετὰ παρορσίας.*

(4) Act. X, 44-48 ; XI, 15-17 ; XV, 8-9.

(5) Act. X, 47 ; XI, 17.

à la confirmation (1). Les quelques passages communément cités sont très sommaires, et tous s'abstiennent de décrire les rites de l'initiation (2).

Les synoptiques et l'évangile de saint Jean confirment dans une certaine mesure l'existence d'un rite sacramentel postbaptismal ; tous distinguent entre le baptême de Jésus dans le Jourdain et la descente du Saint-Esprit. Saint Luc situe entre les deux épisodes la prière du Christ (Lc. III, 21), et saint Marc lui-même, en l'occurrence le plus concis, ne rapporte la descente du Paraclet qu'au moment où le Sauveur remontait des eaux (Mc. I, 10. Cfr Mt. III, 16). La tradition littéraire postérieure, si l'on excepte Marc le gnostique et le *Testament de Lévi*, a suivi fidèlement la description des synoptiques (3). L'*Évangile des Hébreux* et l'*Évangile des Ébionites* adoptent les termes de saint Marc, saint Justin reprend les expressions de saint Matthieu, mais tous conservent et accentuent la distinction entre les deux actes successifs du baptême de Jésus (4). D'après ces diverses traditions la colombe n'a pas survolé le Jourdain, mais une lumière céleste a brillé sur les eaux, symbolisant les grâces du baptême et insinuant par conséquent la distinction entre les effets de l'ablution et le don du Saint-Esprit. Or, de tout temps les chrétiens ont interprété le baptême de Jésus comme une préfiguration des sacrements de l'initiation (5).

De tous les écrits du Nouveau Testament, le quatrième évangile a inculqué avec le plus d'insistance la mission spéciale du Paraclet ; à partir du chapitre treizième cette mission est le thème fondamental des instructions de Jésus, la promesse mes-

(1) Voir les baptêmes des premiers convertis (3000 et 5000 croyants), de l'eunuque de la reine d'Éthiopie, de Saul de Tarse, de Lydie, la marchande de pourpre, du geôlier de Philippes, de Crispus, et de plusieurs autres Corinthiens : Act. II, 41 ; VIII, 26-38 ; IX, 18 ; XVI, 13-15, 33 ; XVIII, 8.

(2) Voir K. PIEPER, *Die Simon-Magus Perikope* (Act. VIII, 5-24) (*Neutest. Abhandl.*, t. III, fasc. 5), Munster-en-W., 1911, p. 24-34.

(3) *Testament de Lévi*, XVIII et IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 15, 3, cités par BAUER, *Das Leben Jesu*, p. 125, n. 3, et p. 129.

(4) ÉPIPHANE, *Haer.* XXX, 13 (évangile des Ébionites) et JÉRÔME, *Comm. in Isaiam*, XI, 2 (évangile des Hébreux), cités par BAUER, *ibid.*, p. 123, 125-126. — Cfr E. KLOSTERMANN, *Apocrypha. Evangelien*, 2^e éd. (KTVU, fasc. 8), Bonn, 1910, p. 5, 11.

(5) Voir L. JANSSENS, *op. cit.*, p. 48-49.

sianique par excellence et la grande espérance de l'avenir. Considéré en lui-même, le don divin est décrit tantôt comme une source d'eau vive (1), tantôt comme une source qui jaillit des entrailles du croyant ou de Jésus (2). Ces paroles s'inspiraient des prédictions prophétiques et furent suggérées par les circonstances dans lesquelles elles furent prononcées ; la première s'adressa à la Samaritaine auprès de la margelle du puits de Jacob et la deuxième se rapporta aux lustrations solennelles de la fête des Tabernacles (3). Mais les écrits joanniques s'abstiennent de décrire le mode suivant lequel l'Esprit sera communiqué ; la « sphragis » (*Jo.* III, 33 ; VI, 27) ne contient aucune allusion à la confirmation, et l'insufflation dont s'est servi Jésus après sa résurrection, constitue une communication de l'Esprit destinée aux membres du collège apostolique (*Jo.* XX, 17-25) ; le Seigneur s'est réservé ce rite, et l'on peut soupçonner que le symbolisme commandait cette réserve à Jésus (4). La seule allusion au mode de communiquer l'Esprit, et encore est-elle incertaine, se trouve dans les discours d'adieu dans lesquels Jésus promet à l'efficacité de la prière la mission du Paraclet (*Jo.* XIV, 16).

Notons cependant que les écrits joanniques attribuent au baptême une première communication de l'esprit ; sous ce rapport, ils pénètrent plus que l'auteur des Actes dans le contenu du donné révélé. D'après saint Jean, la vie chrétienne est foncièrement une vie spirituelle, et l'opposition entre la chair et l'esprit, déjà enseignée par saint Paul, est reprise avec vigueur. Cette vie nouvelle prend naissance et ne peut se développer que moyennant l'esprit (*Jo.* III, 5-6 ; I, 12) ; l'esprit nous unit à Dieu (I *Jo.* III, 24 ; IV, 13) ; il est l'onction de nos âmes (I *Jo.* III, 20) et l'illumination de notre entendement (I *Jo.* II, 27) ; enfin, il est la vigie qui nous

(1) *Jo.* IV, 10-14.

(2) *Jo.* VII, 37-39.

(3) TILLMANN, *Das Johannesevangelium, Exkurs*, p. 122 : « Mit dem Morgenopfer wurde auch die feierliche Zeremonie des Wassers schöpfens und Ausgiessens verbunden. In goldener Schale schöpfte ein Priester Wasser aus dem Teich Siloé und trug es in feierlicher Prozession zum Brandopferaltar. Dort wurde das Wasser mit Wein gemischt und vom Priester langsam ausgegossen... Diese Feier, die sich während des Festes täglich wiederholte, wurde am siebenten Tage besonders festlich begangen. »

(4) MALDONAT, in *Jo.* XX, 17-25 : « Hoc semel fecit Christus ut et naturam Spiritus declararet et doceret ex sua procedere substantia (*Jo.* XVI, 14). »

avertit des voies de l'erreur (I Jo. II, 20). Or, c'est par le baptême que cette vie spirituelle nous est communiquée ; saint Jean le suppose en maints endroits de son évangile et il l'enseigne formellement dans l'entretien du Christ avec Nicodème le sanhédrinite ; ce dernier passage, un des plus synthétiques des écrits joanniques, rapporte le mystère de la nouvelle naissance à l'infusion de l'esprit, principe surnaturel et invisible dont procède par une participation ineffable l'homme régénéré (1). Il s'agit par conséquent d'un élément surnaturel qui constitue la vie nouvelle des baptisés et qui se distingue totalement du divin Paraclet. Bref, le quatrième évangile enseigne deux grâces sacramentelles distinctes, deux étapes successives dans l'initiation, et il faut d'abord renaître de l'esprit-élément avant de participer aux grâces plus parfaites dont la mission et l'inhabitation spéciales de la personne divine du Saint-Esprit sont accompagnées.

§ 2. — *L'imposition des mains et le baptême
d'après les prétendues traditions particulières des Actes :*

Act. VIII, 5-25 et XIX, 1-6.

La plupart des critiques indépendants admettent aujourd'hui que le don messianique de l'Esprit a été communiqué aux croyants de l'âge apostolique comme une grâce sacramentelle distincte du baptême, mais en s'appuyant sur l'initiation des Samaritains et sur celle d'Apollos et des Joannites, ils limitent la portée de leurs concessions. L'imposition des mains serait un rite postérieur au christianisme primitif judéo-chrétien, et introduit comme un supplément d'initiation soit par l'église des gentils pour les judéo-chrétiens reçus dans les communautés paulinienes (J. Weiss et A. Loisy), soit par l'Église universelle, après l'a-

(1) Jo. III, 1-6. On n'est pas autorisé à retrouver dans ce passage une mention explicite du don postbaptismal de l'Esprit. Quelques critiques indépendants retranchent du texte le baptême d'eau pour justifier cette interprétation, mais ils ne peuvent faire appel à aucun argument de critique textuelle. Par contre, plusieurs auteurs catholiques opposent dans le verset 5 l'eau et l'esprit ; cependant la connexion logique et grammaticale entre les deux termes semble exclure cette distinction.

brogation de la circoncision, pour tous les chrétiens qui n'auraient pas donné la preuve de la possession de l'Esprit (von Stromberg). D'après ces diverses hypothèses, les Samaritains, les Joannites, Apollos sont des chrétiens de la première heure que seul le baptême de pénitence a initiés à la religion de Jésus. L'église paulinienne aurait refusé de reconnaître ce christianisme primitif qu'elle estimait avorté, et elle aurait imposé à ces disciples authentiques du Seigneur un supplément d'initiation, parfois même le renouvellement du baptême d'eau. Cette hypothèse a été présentée d'une façon systématique par A. von Stromberg, et elle s'appuie surtout sur le prétendu christianisme primitif, prépaulinien, d'Apollos et des Joannites éphésiens (1).

1. — Pour établir l'existence d'un christianisme primitif, von Stromberg se plaît à relever qu'Apollos était « instruit dans la voie du Seigneur », expression partout réservée aux chrétiens, et qu'il enseignait avec la plus grande exactitude, en missionnaire zélé et instruit, « tous les faits concernant l'histoire de Jésus » (2). Cette dernière affirmation est plutôt vague et le contenu de la prédication manque de précision. Smith et Drews songeaient à un enseignement ésotérique touchant un sauveur mythique du nom de Jésus, mais leur interprétation relève d'une hypothèse fantaisiste qui nie l'historicité de la mission et de la personne du Christ (3). Au jugement de von Stromberg, il faut garder à l'expression son sens naturel et conclure qu'Apollos avait été instruit de quelque façon dans la religion chrétienne. Au reste, le docteur alexandrin aurait reçu, avant même de venir à Éphèse, la marque distinctive des croyants, le don de l'Esprit. A la rigueur l'expression dont les Actes se servent, pourrait signifier le tempérament bouillant d'Apollos mais ce sens, beaucoup plus rare, cadrerait moins bien avec le contexte (4). Interprétée du Saint-Esprit, l'affirmation rappelle la prédication et le succès des diacres hellénistes, elle explique la franchise et le zèle dévorant

(1) V. STROMBERG, *op. cit.*, p. 140-159. — WEISS, *Urchristentum*, p. 239-240, 488-489. — H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3^e éd., Tubingue, 1921, p. 542.

(2) Act. XVIII, 25 : Οὗτος ἦν κατηχήμενος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.

(3) A. DREWS, *Die Christusmythe*, 3^e éd., Iéna, 1910.

(4) Voir le sens profane : *Lc.* I, 47 ; *Act.* XVII, 16.

de l'alexandrin et elle rejoint l'épître aux Romains qui contient la même expression pour décrire l'opération de l'Esprit dans les âmes des croyants (1). D'ailleurs à supposer qu'Apollos ne fût pas chrétien en arrivant à Éphèse, il n'eût pu tarder, semble-t-il, à le devenir par l'intermédiaire d'Aquila et de Priscille qu'il avait rencontrés. Et qu'on n'objecte pas, ajoute von Stromberg, qu'Apollos, d'après la suite du passage, n'avait guère connu que le baptême de Jean le précurseur. Cette phrase incidente se rapporte au contenu de la prédication de l'alexandrin ou plutôt elle montre comment celui-ci était devenu chrétien dans un milieu où le baptême de Jean était resté le seul rite d'initiation à la religion de Jésus.

L'interprétation de l'épisode d'Apollos serait confirmée par l'initiation des prétendus Joannites éphésiens. Sans compter qu'un mouvement de propagande joannite n'aurait pas existé en dehors de la Palestine, le caractère chrétien des éphésiens résulterait d'abord des appellations de « croyants » et de « disciples » que les Actes leur ont données, puis de la demande de l'Apôtre des gentils. Sans doute, ces fidèles énigmatiques semblent ignorer l'existence du Saint-Esprit (), mais cette ignorance, si elle était établie, exclurait tout aussi bien le caractère joannite des douze éphésiens. Mais la réponse des prétendus Joannites est elliptique, et le codex D, la marge philoxénienne, la version sahidique ont complété à bon droit leur affirmation (3). Les éphésiens n'ignorent pas l'existence de l'Esprit, — tout le monde parlait de l'Esprit à l'époque hellénistique, — mais ils n'avaient pas appris sa communication aux croyants, ou plutôt ils ignoraient qu'il était communiqué par le baptême chrétien. Disciples de la première heure, ils se rendaient compte que leur foi avait été dépassée par celle de la grande église helléno-chrétienne et qu'elle avait besoin, comme la foi d'Apollos, d'un complément d'initiation. Cependant, tandis que les époux chrétiens Priscille et Aquila s'étaient contentés d'un supplément d'instruction à l'endroit de l'alexandrin, saint Paul imposa aux douze éphésiens

(1) Rom. XII, 11 : ... τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες.

(2) Act. XIX, 2 : ... οἱ δὲ πρὸς αὐτόν · ἀλλ' οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.

(3) Act. XIX, 2 : ... οἱ δὲ πρὸς αὐτόν · ἀλλ' οὐδε εἰ πνεῦμα ἅγιον λαμβάνουσιν τινες ἠκούσαμεν.

la réitération du baptême et la confirmation. Cette divergence entre les deux épisodes nous ramènerait aux origines du christianisme apostolique, à l'époque où régnait une liberté de vues tout imprégnée de l'enseignement du Christ. Les helléno-chrétiens exigent la possession de l'Esprit, ils supposent que normalement l'Esprit est communiqué par le baptême, mais ils reconnaissent à l'Esprit le droit de souffler où il le désire, le pouvoir de se passer de tout rite sacramentel, et ils se gardent de nier sa présence chez des croyants qui sont doués des charismes de la prédication et de la prophétie. Bref, d'après von Stromberg, les deux narrations constituent une source précieuse pour l'histoire du christianisme primitif, elles enseignent la nécessité conditionnelle du baptême et elles retracent son développement progressif. Simple rite joannique aux débuts, symbole de la pénitence et de la rémission des péchés, il devint plus tard, par l'addition de l'imposition des mains, le sacrement de l'Esprit (1).

L'interprétation de von Stromberg se retrouve dans ses lignes principales chez R. Knopf, J. Weiss et A. Loisy. Toutefois, ces auteurs reconnaissent dans l'initiation des Samaritains, d'Apollon et des Joannites, quelques fictions du rédacteur des Actes, in-

(1) V. STROMBERG, *op. cit.*, p. 140-159. — L'hypothèse de v. Stromberg sur l'origine du baptême est compliquée. Distinguant les communautés judéo-chrétiennes et les églises pauliniennes, elle affirme que les apôtres de Jérusalem ont posé dès les débuts de leur apostolat deux conditions pour l'adhésion des nouveaux convertis à l'Église, la circoncision comme rite de communion aux biens messianiques et par conséquent à l'Esprit, et le baptême joannite pour obtenir la rémission des péchés. L'ablution était en quelque sorte un *removens prohibens* écartant l'obstacle à l'efficacité du sceau d'Abraham. Par contre, l'église paulinienne se contenta du baptême ; elle avait constaté que ce rite était accompagné de la mission du Saint-Esprit. Après s'être combattus pendant quelques années, les deux manières de voir se rencontrèrent au concile de Jérusalem, où les deux partis s'entendirent sur un compromis. Les apôtres reconnurent l'abrogation de la circoncision dans la communication du « Pneuma » divin, mais ils imposèrent par conséquent un rite de l'Esprit à tous ceux qui n'avaient pas reçu la circoncision ; ce nouveau sacrement fut l'imposition des mains, le rite juif traditionnel. Dans la suite, les judéo-chrétiens continuèrent à distinguer la nouvelle cérémonie du baptême (*Act. VIII, 5-25*), mais les helléno-chrétiens juxtaposèrent si étroitement les deux rites que la collation du nouveau sacrement s'accompagna partout de la réitération de l'ab-
 ution (*Act. XIX, 1-6*).

sérées dans les documents dont il se servait, pour prouver la supériorité des églises pauliniennes sur les judéo-chrétiens ou du moins sur les sectateurs du Baptiste (1). D'après Loisy le rédacteur était un fidèle de la grande Église, pourfendeur d'hérésies. Il rédigea son livre au moment où cette église prit conscience d'elle-même, de sa doctrine et de son organisation, et où elle constata l'existence de certains groupements chrétiens attardés qui n'avaient pas suivi l'inspiration de l'Apôtre des gentils. Ces petits clans constituaient pour l'unité ecclésiastique un réel danger et pour la foi nouvelle un reproche vivant. On conjura le danger et on répondit au reproche en traitant ces fidèles en croyants imparfaits et en leur imposant un baptême nouveau. Pour justifier cette attitude on élaborait la conception catholique de l'Église, qu'on définissait non plus comme une société spirituelle mais comme un organisme social d'origine apostolique, se développant dans les cadres d'une hiérarchie et recrutant ses membres par la collation de rites sacramentels. Puis on appliqua cette fiction à l'histoire des origines chrétiennes. On retrancha de l'Église tous les fidèles que la foi seule ou le baptême joannite avaient unis au Christ et on supposa que ces croyants avaient reçu de la part des missionnaires helléno-chrétiens un supplément d'initiation. Cette fraude pieuse inspira les récits factices de l'initiation des Samaritains, d'Apollos et des Joannites éphésiens. Sans doute quelques divergences se remarquent entre les diverses narrations mais d'après Loisy elles n'ont guère plus d'importance que les variantes relevées entre les trois récits de la conversion de saint Paul (2). L'Église eut tout intérêt à oublier les origines de ces narrations, et elle y réussit parfaitement, à tel point qu'elle a pu se servir des mêmes passages pour introduire plus tard et accréditer le sacrement de la confirmation.

2. — Avant d'aborder la discussion de l'opinion de von Stromberg, rappelons l'existence de disciples de Jean-Baptiste et la possibilité d'un mouvement de propagande entrepris par ceux-ci dans les synagogues de la dispersion (3). On connaît le prosély-

(1) LOISY, *op. cit.*, p. 717 ss. — WEISS, *Urchristentum*, p. 240, n. 3. — KNOPF, *Die Apostelgeschichte*, (*Schriften des Neuen Testaments*, 3^e éd.), Goettingue, 1917, in *Act.* VIII, 4-25 et in *Act.* XIX, 1-6.

(2) LOISY, *op. cit.*, p. 722.

(3) Voir D. BUZY, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922.

tisme des sectes juives à l'époque du Nouveau Testament. Le Seigneur disait des pharisiens et des scribes qu'ils couraient la terre et la mer pour recruter un disciple (1), et à leur tour les docteurs juifs prêtaient au Christ l'intention de parcourir en prédicateur itinérant les lieux de réunion de la Diaspora (2). Cette parole des adversaires du Seigneur prouve qu'à cette époque de nombreux missionnaires fréquentaient les colonies de la Dispersion. Apollos se rattache à un de ces mouvements de propagande religieuse, notamment à celui suscité par la prédication du Baptiste. Jean, en effet, avait répondu tout particulièrement aux aspirations de ses contemporains et il avait exercé un attrait prodigieux. D'après saint Matthieu et saint Luc les habitants de Jérusalem affluèrent vers le prophète et l'historien Josèphe ajoute que le roi Hérode craignit une insurrection (3). Apollos se joignit à ces foules ; puis, devenu joannite, il répandit la prédication du Baptiste dans les synagogues de la Diaspora et continua après la mort du Maître à enseigner sa doctrine et à conférer son baptême. Quelques milieux juifs reprirent le baptême de la pénitence et les apôtres eux-mêmes, au témoignage du quatrième évangile, commencèrent en tant que disciples du Baptiste à baptiser les habitants de Judée (4). C'est là un prolongement du mouvement joannite qui présente un parallèle frappant avec le ministère d'Apollos.

Toutefois l'alexandrin avait appris à connaître la voie du Seigneur (5). L'expression désigne la religion établie par Jésus ; mais si elle prouve qu'Apollos avait entretenu certaines relations avec les chrétiens, elle n'implique pas que ces rapports aient été ceux d'un catéchumène ou ceux d'un croyant parfait (6).

(1) *Mt.* xxiii, 15.

(2) *Jo.* vii, 35. Cfr le ministère de Paul et de Barnabé : *Act.* xiii, 5.

(3) *Mt.* iii, 5 ; *Lc.* iii, 6. — FLAVE JOSÈPHE, *Antiq.*, xviii, 5, 2, cité par E. KLOSTERMANN, *Die Evangelien. Lukas* (HNT, t. II, 1), Tübingue, 1919.

(4) *Oracula Sibyllina*, l. I, vers. 128-129 ; l. II, vers. 161-168. — *Jo.* iii, 22, 26 ; iv, 1, 2. — Buzy (*op. cit.*, p. 232) et Calmes (*L'évangile de saint Jean. Etudes bibliques*, Paris, 1904, p. 199) estiment à tort qu'il s'agit déjà du baptême chrétien.

(5) *Act.* xviii, 25 : ... *κατηχήμενος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου*.

(6) Dans les Actes, l'expression indique toujours la religion de Jésus ; *ὁδός* (ix, 2 ; xix, 9, 23 ; xxii, 4 ; xxiv, 14, 22), *ὁδὸς σωτηρίας* (xvi, 17), *ὁδὸς τοῦ Κυρίου* (xviii, 25, 26). — Le sens de l'expression dans le

Quel que soit le sens spécial que l'expression *κατηχήμενος* acquiert plus tard, dans les Actes elle garde son sens primitif, et elle insinue par conséquent qu'Apollon avait appris à connaître l'Église du Christ par ouï-dire et par rencontre fortuite (1). Quant à la prédication de l'alexandrin, la notice qui la décrit est aussi énigmatique que celle concernant son instruction chrétienne. D'ordinaire les termes *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* visent la personne de Jésus ; cependant ils peuvent exprimer soit l'exposé narratif de la vie du Seigneur (2), soit le commentaire des prophéties messianiques de l'Ancien Testament (3). Rien n'indique qu'Apollon ait prêché la vie du Christ, mais au contraire le caractère didactique de son enseignement (4) insinue plutôt qu'il a été un héraut de l'espérance messianique et, d'une certaine façon, un précurseur attardé de Jésus (5). C'est donc forcer les traits du récit que d'appeler l'alexandrin un chrétien parfait et un ouvrier zélé de l'Évangile ou même de le présenter comme le missionnaire d'un christianisme non-ecclésiastique (6). Pour le reste, Apollon était un prédicateur éloquent ; tel est le sens de l'expression *ζέων τῷ πνεύματι*, qui ne contient aucune allusion au don de l'Esprit. Bref, bien que l'alexandrin eût rencontré des croyants et qu'il expliquât les prophéties messianiques sans erreur et dans le sens de leur prochaine réalisation, il n'était pas encore un disciple de Jésus. Apollon devint chrétien à Éphèse (7) et ce fut par l'entremise de Priscille et d'Aquila qu'il reçut la grâce du Seigneur (8).

Le caractère joannite d'Apollon démontré, nous passons plus rapidement sur les arguments apportés par von Stromberg en faveur du christianisme des douze éphésiens. En dehors de l'ap-

texte d'Isaïe cité par les Évangiles (*Is.* XL, 3 ; *Mc.* I, 3 ; *Mt.* III, 3 ; *Lc.* III, 4 ; *Jo.* I, 23) n'entre pas en ligne de compte.

(1) Comparer *Act.* XVIII, 25 ; XXI, 21, 24 avec *Gal.* VI, 6 ; *I Cor.* XIV, 19 ; *Rom.* II, 18 ; *Lc.* I, 4.

(2) *Act.* XXVIII, 31 ; *Lc.* XXIV, 9.

(3) *Act.* XXVIII, 23 ; *Lc.* XXIV, 27.

(4) *Act.* XVIII, 24 : ... ἀνὴρ λόγιος... δυνατός ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς.

(5) BUZY, *op. cit.*, p. 366-367.

(6) T. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, 3^e éd., Leipzig, 1906, t. I, p. 187.

(7) *Act.* XVIII, 28 : ... ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.

(8) *Act.* XVIII, 27 : ... ὃς παραγενόμενος συνεβάλετο πολὺ... διὰ τῆς χάριτος.

pellation de « disciples » donnée à ces hommes énigmatiques il n'y a dans le contexte aucun indice qui suggère cette interprétation (1). Or cette expression comporte une explication beaucoup plus naturelle, si l'on se rappelle qu'au premier abord saint Paul a considéré ces quelques joannites comme initiés à la religion de Jésus. Au reste, il est possible que le titre de disciples leur soit accordé soit parce qu'ils y avaient droit au moment où leur conversion est racontée, soit parce qu'ils avaient reçu quelques instructions préliminaires avant l'arrivée de saint Paul. Dans ces conditions, ni saint Paul ni aucun autre missionnaire chrétien n'a réitéré le baptême. Apollos et les douze éphésiens n'étaient pas croyants mais sectateurs du Baptiste. Saint Paul les obligea à recevoir l'ablution baptismale et l'imposition des mains suivit ce premier rite, non point pour compléter l'initiation joannite mais pour parfaire les grâces du baptême chrétien.

(1) Act. xix, 1 : Ἐγένετο... Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἐφεσον καὶ εὑρεῖν τινὰς μαθητάς.

CHAPITRE TROISIÈME

Les origines apostoliques du rite de confirmation

ARTICLE PREMIER

EXPOSÉ DES HYPOTHÈSES CRITIQUES SUR LA CONFIRMATION DES SAMARITAINS ET DES JOANNITES

§ 1. — *Hypothèses critiques sur Act. VIII, 5-25.*

1. — La critique indépendante tend aujourd'hui à reconnaître que la seule interprétation vraisemblable de la confirmation des Samaritains convertis par Philippe affirme avec l'exégèse catholique une communication sacramentelle de l'Esprit distincte du baptême. Toutefois elle refuse d'accepter le caractère historique des faits racontés dans le passage VIII, 4-25 des Actes des apôtres.

F. C. Baur fut le premier à nier d'une façon absolue l'historicité du récit. S'appuyant sur les légendes pseudo-clémentines, il concluait au caractère purement légendaire de Simon le magicien, personnage créé pour servir de masque à l'apôtre saint Paul. L'auteur de ces légendes, un judéo-chrétien, voulant ruiner le crédit de l'Apôtre des gentils, l'aurait représenté sous les traits d'un sorcier en lutte avec le chef du collège apostolique et repoussé avec mépris par celui-ci, lorsqu'il brigait auprès de lui, à prix d'argent, la gloire de l'apostolat chrétien. Paul était ainsi exclu de la communauté des chrétiens et marqué au fer rouge de la réprobation divine. Plus tard, le rédacteur des Actes aurait ignoré à dessein ce pseudonyme. En distinguant saint Paul de Simon le magicien, en imputant à ce dernier, et cela avant la conversion de Saul au christianisme, la basse tentative d'acheter les prérogatives d'apôtre, en passant sous silence les collectes organisées dans les églises pauliniennes, l'habile faussaire réhabilitait le héros de son livre au prix de l'infamie d'un personnage

légendaire ou plutôt inventé de toutes pièces par les *Homélies clémentines*.

La théorie de Baur et de l'école de Tubingue n'est plus admise, mais les critiques rationalistes prétendent apporter de nouveaux arguments pour rejeter l'historicité du récit. Ils retrouvent dans le passage divers traits d'un catholicisme naissant, qu'ils jugent étrangers au christianisme primitif. Parmi les preuves de cette évolution dans le sens d'une église hiérarchique et d'une religion à mystères, ils citent volontiers : l'existence des diacres comme un ordre de dignitaires distincts des apôtres ; la distinction entre les sacrements du baptême et de la confirmation ; l'attribution exclusive au collège apostolique du pouvoir de communiquer le don du Saint-Esprit ; l'efficacité « *ex opere operato* » des rites sacramentels ; l'évidente allusion aux délits de simonie, survenus dans l'Église ; le rejet du rigorisme primitif par l'admission à la pénitence ; enfin la pratique de la pénitence par la recommandation des pécheurs contrits à l'intercession des chefs des diverses communautés locales. Weiss, Wendt, Knopf, Loisy et Goguel, sont des représentants de cette exégèse rationaliste (1). Outre les considérations générales touchant l'organisation de l'église primitive, ils font valoir contre l'historicité de la narration plusieurs prétendues incorrections littéraires concernant la description de la conversion des Samaritains, le portrait de Simon le magicien, la tournée de confirmation des apôtres Pierre et Jean. Mais c'est Loisy qui relève, souvent en dépendance des exégètes allemands, en particulier de Waitz, le plus grand nombre de prétendues incohérences. Aussi présentons-nous les difficultés telles que ce critique les a formulées.

Au jugement de Loisy, le récit VIII, 4-25 est très mal situé. L'auteur a besoin de se reprendre pour l'introduire (2) et d'anticiper l'évangélisation des Samaritains ; d'après le verset XI, 19, les diacres hellénistes n'ont cherché à convertir que les juifs dans les premières années qui ont suivi leur dispersion. Philippe entre

(1) H. WAITZ, *Simon Magus* (PRE, 3^e éd., 1906, t. XIX, p. 351-361). — H. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, Goettingue, 1913. — R. KNOPF, *Die Apostelgeschichte* (*Schriften des Neuen Testaments*, 3^e éd.), Goettingue, 1917. — A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920. — M. GOGUEL, *Le livre des Actes*, Paris, 1922. — Nous présentons d'ordinaire les objections dans les termes dont se sert A. Loisy.

(2) Le verset VIII, 4 ne serait qu'une répétition factice de VIII, 1.

en scène brusquement ; il est très mal caractérisé et l'incorrection littéraire est telle qu'elle a donné lieu au cours des âges, et déjà aux premiers siècles de l'ère chrétienne, à la confusion du diacre avec l'apôtre du même nom (1). Au reste, le rédacteur exagère manifestement le succès de l'évangéliste. On dirait que la province tout entière et surtout la capitale sont converties au christianisme. Erreur évidente ; car, de ce fait si considérable aucun document ancien, ni même le samaritain Justin, n'a gardé le moindre souvenir. C'est un contraste frappant et tendancieux entre la docilité samaritaine et l'incrédulité juive, suggéré au rédacteur par l'intérêt de sa thèse antijudaïque.

Les versets 5 à 8 sont un petit tableau qui semble complet, et le dernier trait « il y eut une grande joie dans la ville » clôt parfaitement le récit. Dans ces conditions le verset 12, racontant le baptême des Samaritains, est une addition rédactionnelle. Il en est de même du verset 6, répétition banale de ce qui précède pour amener la description des miracles accomplis par Philippe (VIII, 7). Le rédacteur a dû dormir quelque peu en écrivant ces lignes, car il rapporte des possédés qu'ils sortaient en la présence du missionnaire ; ce qui ne peut s'entendre que des démons. Bref, si les faits racontés venaient du diacre lui-même, confiant ses souvenirs à Luc, il faudrait conclure que Philippe n'avait d'autres souvenirs personnels que certaines phrases de la tradition synoptique sur les miracles de Jésus. On dirait même qu'il répète un passage du troisième évangile touchant les possédés guéris par le Seigneur (Lc. iv, 40-41). Re marquons enfin qu'au verset 10 le *προσεῖχον* traîne après le verset 9, et fait un écho fâcheux au verset 6 du même chapitre.

Quant au portrait du magicien, d'où que vienne et quoi que vaille la notice fondamentale touchant la rencontre de Simon avec Philippe et les apôtres Pierre et Jean, les surcharges rédactionnelles lui donnent une forme chaotique ; il y a une reprise de la notice 9 au verset 11, preuve évidente que les versets 9b, 10 et 11 ont été interpolés dans le texte primitif. Au reste, la définition du rôle mystique de Simon au verset 10, annoncée d'abord vaguement, puis commentée pour la commodité du récit

(1) Pieper (*op. cit.*, p. 63-70) mentionne les auteurs suivants : Irénée (*op. cit.*, p. 63-70), Tertullien (*op. cit.*, p. 70-72), les *Constitutions apostoliques* (*op. cit.*, p. 74-76).

par les Samaritains, est en contradiction avec le caractère du magicien, et aura été empruntée par le rédacteur des Actes à la doctrine qu'il savait être celle des Simonien de son temps. Simon n'est plus le sorcier de tout à l'heure mais comme l'avatar d'une vertu divine, et nous sommes amenés aux spéculations des gnostiques, par exemple à l'ogdoade valentinienne, dont Simon et sa prétendue compagne auraient constitué le couple initial (1). Suit la conversion de Simon : ce qui, de la part d'un chef de secte tel qu'on nous l'a décrit, serait un miracle vraiment surprenant.

La demande de Simon, formulée aux versets 18-19a, est un autre trait non-authentique qui achève de troubler le portrait du magicien. Exploiteur des foules, monnayant leur incrédulité, Simon n'avait d'attention que pour les exorcismes et les guérisons accomplies par Philippe, et il n'est pas possible qu'il se soit adressé aux apôtres pour demander à prix d'argent le don du « Pneuma » divin. En réalité, le rédacteur a appliqué à l'achat de l'Esprit une demande de Simon, qui dans la source se rapportait uniquement au don de guérison. Le terme *ἐξουσία* s'entendrait dans le langage hellénistique de la puissance magique et de cette façon, la signification primitive poindrait encore à travers le texte retravaillé.

D'après la rédaction actuelle du récit, la parole de Pierre sonne pour le magicien l'excommunication. Cependant, la suite du discours prouve que, dans le récit original, Simon n'était pas rejeté de la communauté, mais seulement déclaré indigne de participer au salut chrétien. D'ailleurs, à partir du verset 22b l'interpellation de l'Apôtre est plutôt faible après la violente algarade du début ; elle laisse entrevoir l'espérance du pardon, et elle suppose l'organisation de la pénitence ecclésiastique. Ce sont des paroles de pieux remplissage ; on croirait entendre un surveillant d'une communauté religieuse exhortant un grand pécheur, et lui faisant espérer, sans toutefois le garantir, le pardon divin. Le récit insinue que les Simonien sont en dehors de l'Église parce que les apôtres ont dû chasser Simon et il affirme que celui-ci fut excommunié parce qu'il fut incapable de concevoir le véritable caractère et surtout la supériorité morale de l'Évangile. Par l'ex-

(1) H. HAYD, *Ausgewählte Schriften des hlg. Irenäus*, Kempten, 1878, t. I, p. 142, n. 1.

communication l'auteur voulait lancer le discrédit sur la secte des Simonien, et par l'humiliation profonde de Simon, effrayé des suites de son péché et se recommandant aux prières de l'Église, il laissait entendre aux hérétiques qu'il était de leur intérêt de retourner au bercail que leur chef regrettait d'avoir quitté. Si le rédacteur n'a pas présenté Simon comme converti, c'est que l'existence de la secte ne lui permettait pas de fausser à ce point les données de l'histoire. Il est évident, ajoute Loisy, que cet épilogue n'était pas celui du récit original ; le texte primitif ne comprenait que les versets 21-22 du discours de Pierre ; Simon le magicien n'étant ni croyant ni baptisé, Pierre et Philippe le rabrouèrent vertement, et l'on peut croire que le magicien déçu n'insista pas.

La tournée de confirmation entreprise par Pierre et Jean pour imposer les mains aux Samaritains ne mériterait guère plus de crédit. Il y aurait dans cette narration la trace de la conception de l'Église exposée au début du chapitre sixième des Actes, d'après laquelle les apôtres exercent l'autorité centrale et les diacres n'occupent qu'une position subordonnée. Loisy estime qu'il n'a rien manqué au christianisme des nouveaux convertis, mais comme la confirmation rentrait dans les vues systématiques du rédacteur des Actes, celui-ci aurait puisé largement dans les trésors de sa fantaisie, et il aurait envoyé aux Samaritains ses deux apôtres préférés, Pierre et Jean. Préoccupé d'inculquer cette conception nouvelle du ministère apostolique, le rédacteur oublie que Philippe lui-même possédait l'Esprit et qu'à cette date les apôtres judéo-chrétiens n'auraient jamais entrepris d'évangéliser la Samarie. Enfin au jugement de Waitz et de Loisy, il s'agit dans la première partie de la narration de la ville de Samarie-Sébaste, tandis qu'il est question de la région samaritaine à partir de la tournée apostolique de Pierre et de Jean (*Act. VIII, 14 ss.*).

2. — Mais si ces critiques s'accordent généralement pour nier l'historicité du passage VIII, 4-25 des Actes, ils proposent au sujet de sa provenance les hypothèses les plus divergentes (1). Tous admettent une ou plusieurs rédactions successives et s'essaient à débayer les diverses couches rédactionnelles qui, en se déposant sur le texte original, altèrent la valeur historique du récit. Les plus conservateurs limitent la part du rédacteur à la combinaison de deux traditions rapprochées l'une de l'autre aux dépens des

(1) Ajoutez-y quelques conservateurs comme BEHM, *op. cit.*, p. 24-36.

traits primitifs de chacune d'elles. C'est une manière de voir soutenue par B. Weiss, Behm et von Stromberg (1). Ces quelques auteurs relèvent une soudure manifeste au verset 14, — le verset 26 pouvant suivre sans hiatus le verset 13 du même chapitre, — et ils divisent par conséquent le récit de la conversion des Samaritains en deux narrations, VIII, 5-13 et VIII, 14-25. En outre, B. Weiss considérait Luc comme le rédacteur définitif. Celui-ci, par ailleurs identique avec l'auteur des « Wirstücke », aurait été le témoin oculaire de la plupart des faits racontés dans la seconde partie des Actes, mais pour la première section, si l'on excepte le récit de l'Ascension, il se serait servi d'un écrit judéo-chrétien retouché en maints endroits ; le récit de l'évangélisation de Samarie serait un des passages ainsi retravaillés. D'après B. Weiss, les chrétiens de l'âge apostolique n'ont pas distingué entre le baptême et la communication de l'Esprit. Le critique ajoutait que la source rapportait la collation du « Pneuma » divin pour indiquer le baptême des Samaritains ; mais, comme elle négligeait de décrire le rite sacramentel, Luc suppléa à la prétendue lacune en supposant le baptême des gens de Samarie par le diacre Philippe, et il introduisit de cette façon une distinction entre l'ablution baptismale et la confirmation. Quant à l'imposition des mains, elle se serait rapportée primitivement aux guérisons accomplies par Philippe mais elle aurait été rapprochée par Luc du don de l'Esprit.

Behm, au contraire, admet que les deux narrations-sources rapportaient chacune une évangélisation distincte de la région de Samarie. La première, œuvre du diacre Philippe, se serait concentrée dans la capitale de la région et la source l'aurait décrite par la mention du baptême des Samaritains ; la deuxième aurait été conduite à travers toute la contrée de Samarie par les apôtres Pierre et Jean et la tradition en aurait conservé le souvenir en rapportant la communication de l'Esprit. Le rédacteur définitif rapprocha les deux narrations, se rendit compte des graves différences qu'elles présentaient mais ne réussit plus à les expliquer. Il se crut autorisé à conclure du silence de la première source que Philippe n'avait pas communiqué le don de l'Esprit, puis, en supposant l'identité des fidèles dans les deux récits, il

(1) B. WEISS, *Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, 3^e éd., Berlin, 1897, p. 532-560. — BEHM, *op. cit.*, p. 24-36. — V. STROMBERG, *op. cit.*, p. 152-158.

inféra de la deuxième narration que les apôtres étaient venus parfaire l'initiation des gens de Samarie. Une intervention apostolique spéciale lui semblait d'autant plus légitime que la conversion des Samaritains marquait un tournant dans l'histoire de la mission chrétienne et que ses sources contenaient d'autres données pour justifier une communication de l'Esprit distincte du baptême (*Act. II, 4 ; x, 44*).

L'hypothèse de Behm ne résista pas à la critique pénétrante à laquelle elle fut soumise par von Stromberg. En effet, celui-ci remarqua que les Actes présentent partout le baptême et le don de l'Esprit dans la plus étroite connexion, et par conséquent il conclut que le rédacteur n'a jamais créé de toutes pièces le cas unique et difficile du chapitre huitième dans le simple but de combiner deux traditions disparates dont la conciliation ne s'est pas imposée à son récit. C'est pourquoi von Stromberg estima que la source elle-même mentionnait une communication distincte de l'Esprit, mais il supposa qu'elle n'avait été prescrite aux Samaritains baptisés par Philippe qu'après le concile de Jérusalem, celui-ci ayant rapproché d'une façon définitive les baptêmes d'eau et d'Esprit. La mission du prédicateur helléniste aurait par conséquent précédé la venue de Pierre et de Jean d'un temps beaucoup plus long que le récit actuel ne le laisse supposer, et ce serait là l'unique inexactitude dont souffrirait la narration. Pour le reste, le passage des Actes, VIII, 4-25 constituerait une des narrations les plus intéressantes et, par la singularité des faits rapportés, une des traditions les plus dignes de foi.

Tel n'est plus l'avis des critiques radicaux ; ils écartent l'hypothèse d'une combinaison manquée de deux narrations historiques, traitent le récit de fantaisiste, et font la part très large à diverses interpolations qui en ont accentué le caractère doctrinal et tendancieux. Pour beaucoup d'auteurs indépendants, les deux évangélisations de Samarie seraient un doublet littéraire, la conversion de Simon et la tournée de confirmation constitueraient des fictions du rédacteur. Voici à quoi se ramèneraient d'après Waitz et Loisy les données du noyau primitif : « Philippe (Pierre) descendant vers Samarie, prêcha le Christ aux habitants de cette ville. Et les foules écoutèrent avec attention ce que disait Philippe, voyant les miracles qu'il accomplissait. Or, un homme, appelé Simon, résidait dans la ville, exerçant la magie et séduisant le peuple de Samarie. (Il se disait être quelqu'un de grand).

On l'écoutait parce qu'il avait séduit le peuple par ses sorcelleries. Cependant, lorsque Philippe prêcha le royaume de Dieu et le Seigneur Jésus-Christ, les Samaritains crurent en sa parole et se firent baptiser. Simon lui-même (crut et fut baptisé). Il s'attacha à Philippe et s'émerveilla des prodiges que Philippe opérait. Aussi apporta-t-il de l'argent et dit : Donne-moi ce pouvoir (1). » Bref, les versets 10, 14a-18, 19b sont retranchés du récit ; le verset 10 daterait des luttes antignostiques, et les versets 15-18a, 19b remonteraient à l'organisation hiérarchique de l'Église naissante. Mais quelques critiques mettent en doute l'historicité de ce prétendu noyau primitif lui-même ; d'après Loisy tout l'incident pourrait avoir eu lieu à Césarée de Palestine et s'être passé autrement que ne le suppose le texte reconstitué. La narration serait trop riche de sens, serait trop vraie à sa manière, trop tendancieuse, trop doctrinale pour être historique.

En commentant la narration de la confirmation des Samaritains, Loisy proposa en français les idées et les arguments de Waitz. Ce dernier soutient cependant une hypothèse plutôt singulière au sujet de la provenance du récit, que le critique français n'a pas reprise. Il estime que la source écrite à la base du chapitre huitième et de toute la première partie des Actes, retraçait la prédication de Pierre et qu'elle se rattachait à une des nombreuses collections d'*Actes de Pierre*, dont l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne garde le souvenir. Waitz prétend ensuite reconnaître le cours de cette première rédaction et retrouver le caractère primitif pétrinien au grand jour dans les versets 20 à 24. Philippe lui apparaît dans toute la narration comme un personnage intrus. Le ministère qu'on lui endosse ne cadrerait pas avec les fonctions des diacres hellénistes, ceux-ci ayant été ordonnés pour le service journalier de la charité. Au reste, Waitz se demande pourquoi la source pétrinienne, qui coule d'un jet continu à partir du chapitre premier jusqu'au chapitre douzième des Actes, aurait été au chapitre huitième brusquement interrompue. Il croit par conséquent que le rédacteur a substitué dans toute la section VIII, 4-40 le diacre Philippe au chef du collège apostolique et que par un procédé littéraire il a donné saint Jean comme compagnon à saint Pierre dans les passages

(1) WAITZ, *art. cit.*, p. 352-353.

où le nom de cet apôtre a été conservé. Waitz remarque que le texte la narration ainsi rétabli constitue en lui-même un tout homogène et bien ordonné, se recommandant d'abord par l'unité de personnage principal et l'unité de lieu, puis par le développement naturel du rôle de magicien attribué à Simon. Celui-ci reste le sorcier de profession et n'emprunte pas aux légendes postérieures les traits d'un fondateur de secte, d'un mystique gnostique, d'un rival du collège apostolique. Enfin, pour confirmer son hypothèse Waitz en appelle à l'ancienne tradition. De tous les anciens auteurs rapportant le récit aucun n'aurait fait allusion au diacre Philippe avant saint Cyprien. Tous au contraire auraient parlé des apôtres et quelques-uns même de saint Pierre (1). Il ajoute que plusieurs documents ont conservé la demande de Simon dans sa teneur primitive, d'après laquelle le magicien se contentait de solliciter le charisme de puissance, le don d'accomplir des guérisons au même titre que le collège apostolique (2).

§ 2. — Hypothèses critiques sur Act. XIX, 1-6.

Le récit de l'initiation chrétienne des Joannites éphésiens subit, comme la narration de la conversion des Samaritains, les critiques des auteurs indépendants. La source ou « Grundschrift » de la deuxième partie des Actes, n'aurait rapporté que l'itinéraire et la description des missions apostoliques entreprises par saint Paul et elle n'aurait comporté, pour la péricope XVIII, 18-19, 7, que les versets suivants : « Paul resta longtemps à Corinthe ; puis, ayant dit adieu aux frères, il s'embarqua pour la Syrie avec Priscille et Aquila, après s'être fait raser la tête à Cenchrées pour accomplir un vœu. Il arriva à Éphèse... et, entrant dans la

(1) *Actus Petri cum Simone*, xxiii ; cfr *loc. cit. infra*, n. 2. — *Didascalie*, vi, 7, éd. FUNK, t. I, p. 314. — EUSÈBE, H.E., II, 14, 4, éd. GRAPIN, p. 164. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, vii, 17, éd. STAEBLIN, t. III, p. 75 ss. ; PG, IX, 552. — Voir PIEPER, *op. cit.*, p. 15.

(2) *Actus Petri cum Simone*, xxiii, éd. LIPSIVS, p. 71 ; éd. HENNECKE, p. 243 : « Dic Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt, dicens : rogo vos, inquit, accipite a me mercedem, quantum vultis, ut possim manum meam imponere et virtutes facere. »

synagogue, il s'entretint avec les Juifs... et pendant trois mois il y parla avec beaucoup d'assurance, discourant d'une manière persuasive sur les choses, qui regardaient le royaume de Dieu. » Dans ce texte le rédacteur aurait intercalé d'abord le petit discours de saint Paul aux Éphésiens (xviii, 19b-21a), ensuite la narration de la confirmation des Joannites (xix, 1-6), puis la notice concernant Apollos (xviii, 24-28), enfin pour trouver le temps de situer ces divers épisodes, le voyage de saint Paul à Jérusalem et son retour à Éphèse par le pays des Galates et des Phrygiens (xviii, 19a, 21b-23 ; xix, 1a). Dans la composition de ces divers passages le rédacteur se servirait de quelques traditions historiques, mais pour la plus grande part il inventerait librement. En toute hypothèse, il retravaillait ses sources de façon à adapter leur teneur à la thèse fondamentale de son ouvrage. Wellhausen, Loisy, Goguel, proposent à différent degré ces conjectures, et appuient leurs conclusions sur les prétendues incohérences qu'ils ont relevées en particulier dans le portrait d'Apollos et des Joannites éphésiens. C'est encore une fois Loisy qui s'est montré le plus exercé à les discerner.

Au verset 26a un *οἱ* mal sonnante reprend le début du verset 25 et constitue une répétition maladroite, occasionnée par une addition rédactionnelle. Au reste la notice du verset 25 ne saurait être tout entière de la même main. Elle présente Apollos à la fois comme chrétien et comme Joannite et contredit de cette façon le reste de la narration, qui décrit l'Alexandrin comme un disciple du Christ, voire comme un missionnaire zélé de l'Évangile. Au verset 26, Aquila et Priscille sont les seuls chrétiens résidant à Éphèse, et quelques instants après, on voit apparaître en foule les frères qui recommandent Apollos aux fidèles de Corinthe. Le texte D les juge très nombreux et les appelle d'une façon d'ailleurs étrangère au vocabulaire du Nouveau Testament : *οἱ ἐφεσίοι*.

On affirme qu'Apollos exerça un ministère à Éphèse mais la description de cet apostolat est très lacuneuse et très retouchée. La source contenait des renseignements beaucoup plus précieux. Elle décrivait les résultats que cette prédication atteignit dans la métropole d'Asie. Une petite communauté s'était organisée, dont le manuscrit D a gardé le souvenir et dont le centre était la maison de Priscille et d'Aquila. Mais le rédacteur des Actes retranschait toutes ces données de son récit. Il ne voulut pas reconnaî-

tre un apostolat indépendant de l'autorité apostolique, ni obscurcir d'aucune façon la mission glorieuse de saint Paul. Apollos et l'Apôtre des gentils ne peuvent se rencontrer. La jalousie travaillait ce dernier et l'Alexandrin dut se sauver d'Éphèse avant que saint Paul y arrivât, comme plus tard il dut s'enfuir de Corinthe, lorsque l'Apôtre s'apprêta à visiter cette communauté. Aussi le tableau de l'activité apostolique d'Apollos à Corinthe est-il devenu d'une incohérence parfaite ; le missionnaire aurait rendu de grands services à cette église et cependant il n'aurait exercé d'autre apostolat que celui de réfuter congrûment les juifs (1).

Au même titre que le portrait d'Apollos, l'initiation des Joannites est, d'après Loisy, une addition du rédacteur au texte primitif (2). La narration serait très mal introduite ; Paul arrive tout exprès du haut pays pour rencontrer, on ne sait comment, les Joannites que le rédacteur voulait lui présenter à tout prix (3). Ces disciples énigmatiques sont le produit de l'imagination de saint Luc ou de l'interpolateur des Actes. Ils sont dans la même situation religieuse qu'Apollos avant sa rencontre avec Priscille

(1) D'après Waitz et Loisy, le texte primitif doit être restitué comme suit : « Un disciple nommé Apollos, alexandrin d'origine, remarquable par son éloquence et sa science des Écritures, arriva à Éphèse... Il avait été instruit dans la voie du Seigneur, et d'une nature ardente, il enseignait tout ce qui concernait Jésus... dans la synagogue... Et comme il voulait passer en Achaïe... ». — Spitta retranscrit comme interpolation rédactionnelle « instruit dans la voie du Seigneur », « tout ce qui concernait Jésus » ; Wendt supprime tout le verset 25 ; Jüngst rejette xviii, 25 ; 27b-28a, et Sorof traite tout le passage (xviii, 24 - xix, 1a) de fantaisie du rédacteur ; bref c'est le règne de l'arbitraire. Voir WENDT, *op. cit.*, in *Act.* xviii, 24 ss.

(2) Spitta, Jüngst, Hilgenfeld, Loisy n'admettent pas l'historicité du récit, mais Baldensperger et Harnack en soutiennent la parfaite crédibilité. Wendt se range à l'avis de ces derniers, tout en supprimant comme une glose rédactionnelle le terme « disciples » aux versets 1 et 6. — Voir : M. SOROF, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890 (Rédacteur¹ = Luc ; R² = Timothée). — F. SPITTA, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle-s.-S., 1891 (Luc + R anonyme). — I. JUENGST, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895 (Hypothèse de Spitta modifiée). — A. HILGENFELD, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht dans Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1895 et 1896 (Actes de Pierre, Actes des Sept, Actes de Paul). — WENDT, *op. cit.*, in *Act.* xix, 1-6.

(3) LOISY, *op. cit.*, p. 718.

et Aquila, et que les chrétiens de Samarie avant leur réception du don de l'Esprit (1). D'ailleurs ces chrétiens ne se rattachent à rien dans le contexte. Ils n'ont pu subsister dans la ville d'Éphèse à l'écart de Priscille, d'Aquila et d'Apollos, et ce serait pure fantaisie de les faire venir d'ailleurs au moment même où saint Paul arriva dans la métropole d'Asie (2). Au reste l'entrevue de l'Apôtre avec ces disciples du Christ est rapportée en des termes qui ne conservent même plus les apparences d'un entretien historique. Le rédacteur attribue à ces éphésiens une ignorance, une habileté de réplique et un bon vouloir qui ne se conçoivent pas (3). Saint Paul est bien imprudent. Sans informations il traite ce petit groupe d'inconnus en chrétiens et il leur suppose la possession du Saint-Esprit ; construction tendancieuse du rédacteur des Actes, qui veut inculquer à ses lecteurs la nécessité du baptême chrétien et de la confirmation (4) ; questionnaire habilement dressé pour mettre dans la bouche de saint Paul l'affirmation des thèses que le rédacteur défend dans son roman apostolique (5). Toutefois, l'auteur des Actes s'embarrasse dans ses propres fictions et sa terminologie s'en est ressentie. « Dans l'usage commun de la langue chrétienne, on n'est point baptisé à quelque chose ni à un baptême, mais on est baptisé au nom de Jésus. Mais l'auteur ne pouvait leur adresser la parole dans l'usage commun de la langue chrétienne sans obtenir la confession : Nous avons été baptisés au nom de Jésus », réponse à éviter puisqu'il ne veut pas reconnaître qu'aux origines le baptême chrétien n'était pas associé à la venue de l'Esprit (6).

Bref, conclut Loisy, il fallait prouver par un exemple concret, suivant une affirmation dogmatique de l'Église naissante, que Jean-Baptiste lui-même avait reconnu la supériorité du baptême chrétien (7).

(1) Loisy., *op. cit.*, p. 717, 721. Cfr J. WEISS, *Urchristentum*, p. 240, n. 3.

(2) Loisy, *op. cit.*, p. 717.

(3) *Ibid.*, p. 719.

(4) *Ibid.*, p. 719-720.

(5) J. WEISS, *Urchristentum*, p. 240, n. 3.

(6) Loisy, *op. cit.*, p. 720.

(7) *Ibid.*, p. 721.

ARTICLE DEUXIÈME

L'HISTORICITÉ DES RÉCITS DE LA CONFIRMATION
DES SAMARITAINS ET DES JOANNITES§ 1. — *Historicité de Act. VIII, 5-25.*

La narration de la confirmation des Samaritains présente des lacunes et offre certaines incohérences qui s'expliquent en partie par la source écrite dont l'auteur des Actes s'est servi, mais elle ne contient pas les données contradictoires que les critiques radicaux lui imputent et qui autoriseraient soit l'hypothèse de doublets littéraires maladroitement raccommo­dés, soit celle de l'interpolation tendancieuse et fantaisiste d'un document historique (1).

Et d'abord, l'hypothèse de doublets n'a pas d'appui dans le texte. Sans doute, la rédaction n'est pas d'une tenue littéraire parfaite. Nous relevons quelques reprises de mots et d'idées (2), puis une phrase incidente qui traîne lourdement après la proposition principale (3), enfin une incorrection grammaticale absolu-

(1) Voici en résumé la plupart des objections soulevées contre la valeur historique de la confirmation des Samaritains : VIII, 4-40, interpolation rédactionnelle dans les *Actes de Pierre* (Waitz) ; VIII, 4a reprend VIII, 1b (Loisy) ; VIII, 4a est repris par XI, 19a (Goguel) ; VIII, 4 contredit VIII, 5 (Goguel) ; VIII, 5 ss. contredit XI, 19 ss. (Loisy) ; VIII, 5, introduction brusquée de Philippe, confusion avec l'apôtre de même nom (Waitz et Loisy) ; VIII, 5 contredit VIII, 14 (Waitz et Goguel) ; VIII, 6, docilité exagérée des Samaritains (Loisy) ; VIII, 7, banalités (Loisy) ; VIII, 5-8, premier tableau de la conversion des Samaritains (Behm, Goguel) ; VIII, 10 contredit VIII, 11 (Waitz, Loisy, Goguel) ; VIII, 10 répète VIII, 6, 11 ; VIII, 9-11, glose (Loisy) ; VIII, 11 répète sans utilité VIII, 9 (Loisy) ; VIII, 12 forme un doublet avec VIII, 5-8 (Goguel) ; VIII, 13, conversion de Simon imaginée par le rédacteur (Loisy) ; VIII, 13b devrait précéder la conversion (Loisy) ; VIII, 14 est interpolé par le rédacteur (Waitz) ; VIII, 14-17, tournée de confirmation inspirée par la thèse du rédacteur (Loisy) ; VIII, 16, glose rédactionnelle (Behm) ; VIII, 18-19b, demande de Simon altérée par la tradition (Waitz et Loisy) ; VIII, 20, thèse de l'Église postapostolique (Loisy) ; VIII, 22b ss., pleux remplissage (Loisy) ; VIII, 24b, manque de dénouement (Loisy).

(2) Comparer VIII, 5 et VIII, 12 ; VIII, 10 et VIII, 11, 13.

(3) Le verset VIII, 10 dépend du verset 9.

ment unique dans les Actes (1), et plusieurs hébraïsmes qui déparent la narration (2). Mais si ces désordres prouvent une certaine négligence qui n'est pas habituelle à saint Luc, ils ne nuisent d'aucune façon à l'historicité du récit. Quant à la prétendue opposition entre les narrations VIII, 5-13 et VIII, 14-25 qui décriraient deux évangélisations distinctes et successives, dont la première se serait limitée à la ville de Samarie, la deuxième au contraire se serait répandue dans toute la région circonvoisine, l'interprétation qui suppose ce conflit apparaît bien fragile. Le verset 14 complète, ce nous semble, les données du verset 5 en étendant la zone d'apostolat des missionnaires chrétiens à toute la banlieu de Naplouse-Sichem (3).

L'hypothèse de plusieurs interpolations rédactionnelles n'est pas moins arbitraire. En effet, si la description du ministère de Philippe est sobre, « banale d'une banalité à faire dormir », c'est sans doute la preuve que nous ne sommes pas en présence d'une construction fantaisiste, et que saint Luc, en bon historien, s'est tenu aux données, même incomplètes, de ses documents. Toutefois, on appelle l'attention sur la triple narration de la conversion des Samaritains (VIII, 4-8 ; 12 ; 14-18), sur la double description de leur baptême (12 ; 15-17), enfin sur les deux portraits du magicien Simon (9 ; 10). En réalité, les versets 12, 14-18 continuent la description de la conversion de Samarie, que la no-

(1) Act. VIII, 7 : ... πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο. — Zahn (*Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1919, t. I, p. 276, n. 8) écarte plusieurs hypothèses proposées pour rendre compte de l'incorrection grammaticale. Cette construction n'est ni une anacoluthie ni un tour de phrase métonymique, qui serait à rapprocher de Mc. ix, 17-25 ; III, 11. En outre on ne peut corriger πολλοί en πολλοῖς en supposant un *dativus ethicus* (Act. II, 5, 16 ; Lc. XVIII, 31 ; Mt. XXI, 5) ni introduire πολλῶν, en ajoutant le relatif neutre pluriel après ἀκάθαρτα. Il est plus probable que le texte primitif doit être reconstitué comme suit ... ΤΑ ΧΗΜΕΙΑ Α ΕΠΟΙΕΙ ΕΚ ΗΘΑΛΩΝ... L'omission de ἐκ s'explique facilement.

(2) Cfr Act. VIII, 10, 20, 21, 22, 23 : ... ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου..., τὸ ἀργυρίον σου σὺν σοὶ εἶη εἰς..., οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κληρὸς ..., ἡ καρδιά σου οὐκ ἔστιν εὐθεΐα ἐναντι τοῦ Θεοῦ ..., εἰς γὰρ χολήν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ..., μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας. — Voir PIEPER, *op. cit.*, p. 40. — D. SCHILLING, *Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos Novi Testamenti*, Malines, 1886.

(3) Voir v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 152-158.

tice au sujet de Simon a interrompue (9-10), et le double baptême des Samaritains ne subsiste que dans l'hypothèse de Behm, qui interprète à tort l'imposition des mains comme une mention implicite du baptême dont le sens aurait échappé au rédacteur définitif. Bref, de tous les prétendus doublets nous ne retenons que le verset 10, mais nous croyons qu'il constitue une addition historique de saint Luc au contenu de la source, vraisemblablement écrite, dont il se servait dans la rédaction de son œuvre.

On se rappellera qu'on reprochait encore au récit de la confirmation des Samaritains sa conclusion brusquée. Mais de grâce, préfère-t-on au silence judicieux de saint Luc les fantaisies des *Homélies Clémentines*? D'ailleurs, ce silence est conforme aux habitudes du livre des Actes, et il semble dans le cas présent parfaitement motivé. Retraçant l'histoire de la prédication chrétienne, les Actes ne s'occupent des divers missionnaires que dans la mesure dans laquelle ils intéressent l'histoire générale de la mission. Dès que leur apostolat dépasse le cadre du plan qu'il s'est fixé, saint Luc néglige complètement de nous renseigner à leur sujet; Apollos, Silas, Philippe, Jean, Pierre lui-même, disparaissent ainsi de la trame des récits. Enfin, on peut faire valoir avec quelque vraisemblance une raison spéciale dans le cas de Simon le magicien. Le livre des Actes s'adressait à des romains, Théophile et ses amis, qui avaient été les témoins de la propagande romaine et de la mort tragique du Samaritain (1).

De tous les arguments apportés par les critiques radicaux contre la confirmation des gens de Samarie, c'est l'analyse littéraire du portrait de Simon qui constitue la pièce de résistance. On relève surtout l'appellation: « grande puissance », donnée au sorcier, puis la nature du péché qui lui est imputé, l'excommunication portée contre sa personne, le sermon qui lui est tenu, enfin la perspective de pénitence et de pardon qui lui est proposée. Et d'abord, l'appellation: « grande puissance, celle qu'on appelle la grande », serait un écho du gnosticisme postapostolique. Cependant Zahn retrouve, tout au contraire, dans l'analyse même de ce titre la preuve positive de son historicité (2). Reprenant l'hypothèse proposée en premier lieu par Klostermann, il affirme

(1) PIEPER, *op. cit.*, p. 35-39.

(2) ZAHN, *op. cit.*, p. 280. L'auteur cité reprend l'opinion de KLOSTERMANN, *Probleme im Aposteltext*, Gotha, 1883, p. 18.

que les termes grecs ne sont que la transcription d'une expression araméenne ou syrienne : *הוּר מְגִלִּי*. Simon aurait été désigné comme la « puissance révélatrice », et cette expression porterait avec le cachet de son origine samaritaine celui même de sa valeur historique (1). Pour établir cette interprétation, Klostermann et Zahn en appellent aux croyances des Samaritains à l'existence de puissances intermédiaires entre le monde et Dieu. Les gens de Samarie auraient distingué les puissances cachées et les puissances révélées, et l'on s'appuie sur un passage du samaritain Marqah qui met en scène les unes et les autres entourant Moïse sur le Nébo (2). Mais les termes et les concepts de « puissance révélatrice » et de « puissance révélée » sont bien distincts et rien ne prouve que les contemporains de Simon ou le magicien lui-même les aient confondus. Enfin, à moins de supposer chez saint Luc une ignorance totale de la valeur de l'appellation samaritaine, on ne comprend pas qu'il n'ait fait aucune allusion au prétendu rôle prophétique de Simon, mais qu'au contraire il ait rapproché l'expression des artifices que le magicien a accomplis (3).

Zahn rappelle ensuite la composition, le sens et la provenance du terme : Elxaï, nom d'un personnage légendaire dont Alcibiade d'Apamée, au dire d'Hippolyte, aurait reçu un livre mystérieux, dicté par les anges et révélant aux hommes une nouvelle économie pour la rémission des péchés (4). S'appuyant sur l'ex-

(1) D'après ZAHN (*op. cit.*, p. 280), Simon lui-même se serait donné ce titre. Pieper (*op. cit.*, p. 17-20) ne rejette pas cette opinion comme invraisemblable, mais il estime que l'appellation provient plutôt des croyances messianiques des Samaritains. Notons en effet que la *δύναμις μεγάλη* est présentée non comme une création de Simon mais comme un terme technique du vocabulaire religieux des habitants de Sichem-Naplouse.

(2) Zahn (*op. cit.*, p. 281, n. 24) s'appuie sur MARQAH, *La mort de Moïse*, éd. MUNK. D'après Heidenheim (*Bibliotheca Samar.*, t. III, p. VIII ss. dans ZAHN, *loc. cit.*), Markah ou Marqah est un écrivain samaritain du quatrième siècle.

(3) Tel est aussi l'avis de PIEPER, *op. cit.*, p. 17-20. Pieper suppose que l'appellation donnée à Simon a influencé la rédaction du verset VIII, 13 (*καὶ δυνάμεις μεγάλας*), qui se distingue en effet d'autres passages parallèles (Act. II, 43 ; IV, 30 ; V, 12 ; VI, 8 ; XIV, 3). Cette influence prouve l'unité littéraire de tout le contexte.

(4) Au dire d'Hippolyte (*Philosophumena*, IX, 13 ; X, 29), le livre mystérieux aurait été apporté à Rome en 220 par un syrien, Alcibiade

plication étymologique du nom d'Elxaï proposée par saint Épiphanes et sur le contenu du livre que le prétendu prophète aurait composé, Zahn décomposait l'appellation en deux éléments dont le premier correspondait au terme : « puissance », et le deuxième au pe'al du verbe « couvrir », avec le sens de couvrir ou de remettre les péchés. A ce compte le nom d'Elxaï constituerait un parallèle intéressant à celui de *δύναμις μεγάλη*, puissance révélatrice des conseils divins. Mais en réalité, toutes ces considérations ne contiennent aucun argument positif en faveur de l'interprétation samaritaine du titre donné à Simon, d'autant plus que l'appellation grecque s'explique suffisamment par la croyance, répandue dans les milieux samaritains, à l'existence des puissances intermédiaires entre Dieu et l'univers. Comme le remarque Wendland, aucune croyance ne fut plus universelle à l'époque du Nouveau Testament (1).

d'Apamée. Un païen pieux du nom d'Elxaï aurait composé la révélation en l'an 3 du règne de Trajan (100) et une tierce personne l'aurait transmise à Alcibiade. Notons qu'Hippolyte (*loc. cit.*) écrit *Ἠλχασαῖ*, Méthode d'Olympe (*Symp.*, VIII, 10) : *Ἠλχασαῖος* : *Ἠλξεσαῖος*, et Épiphanes (*Haer.* LIII) : *Ἠλ'αῖ*. — Voir HIPPOLYTE, *Philosophumena*, IX, 13 ; X, 29, éd. P. WENDLAND (CSEG, 1916), p. 251 et 284 ; PG, XVI, 3387, 3442. — MÉTHODE D'OLYMPE, *Symposion*, VIII, 10 ; PG, XVIII, 153. — ÉPIPHANE, *Haer.* LIII, 1, éd. HOLL (CSEG, 1922), t. II, p. 314 ; PG, XLI, 960. — Zahn (*op. cit.*, p. 283, n. 27) ajoute une troisième raison pour justifier son hypothèse. Il suppose que l'appellation grecque, telle que nous la lisons dans les Actes, implique la déification de Simon, et il ajoute que cette croyance répugne au monothéisme samaritain. Mais Zahn exagère manifestement le sens des termes grecs. Simon est présenté tout au plus comme un être surnaturel, intermédiaire entre le monde matériel et Dieu, et nous apprenons par Marqah que la croyance aux puissances étaient répandue dans les milieux religieux de Samarie.

(1) Sur les puissances dans la philosophie grecque après Platon, voir J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 437-440 ; dans Philon, voir *ibid.*, p. 173-181 et WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 207 ; dans le Pseudo-Hermès, voir C. HEINRICI, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, Leipzig, 1918 ; dans les milieux populaires, voir WENDLAND, *op. cit.*, p. 295, n. 1 ; WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 395 ; WETTER, *Charis, passim* ; dans la littérature gnostique et apocryphe : les affirmations de Maximilla, une montaniste, d'après EUSÈBE, H.E., V, 16, 7, de l'Évangile des Égyptiens d'après ÉPIPHANE, *Haer.*, LXII, 2, de l'Évangile de Pierre d'après WENDLAND, *op. cit.*, p. 294, 295, n. 1, du Proto-évangile de Jacques d'après LEISEGANG, *Pneuma Hagion*, p. 60.

Au reste, l'étude de la tradition ecclésiastique au sujet de Simon le magicien fournit la preuve la plus manifeste de l'historicité de l'appellation que les Actes lui ont donnée. On sait que cette tradition a plus ou moins confondu l'histoire et la doctrine de Simon et celle des sectes gnostiques auxquelles il a prêté son nom. Il en résulte que le titre de « grande puissance » devrait se rencontrer souvent dans les milieux gnostiques, bien mis en relief, s'il dérivait des spéculations hérétiques de l'âge postapostolique. Or, c'est tout le contraire qui a lieu ; la « grande puissance » passe dans l'oubli et une foule de nouvelles appellations sont attribuées à Simon aussi bien dans les documents gnostiques que dans les écrits chrétiens qui expriment un jugement sur la personne et l'œuvre du Samaritain ; les sectes présentent Simon comme « Dieu, Christ, Puissance, Seigneur, *ἐστώς* », tandis que les représentants de la grande Église le condamnent comme « magicien, sorcier et hérétique » (1). Saint Justin le premier rapporte que les gnostiques donnaient à Simon le rang d'une divinité, et il interprète faussement dans ce sens l'inscription d'une statue élevée dans l'île Tibérine à Semo Sancus, dieu sabin (2). Mais Justin rapporte vraisemblablement une croyance déjà constituée au sujet de Simon et cette tradition l'a amené à se méprendre sur le sens de l'épigraphe latine citée (3). La notice de Justin sur la foi des Simonienis fut reprise par Tertullien, Eusèbe et saint Cyrille de Jérusalem (4). Par contre, saint Irénée se contenta de la rapporter sans l'affirmer (5), mais il ajouta qu'on avait élevé à Simon des statues sur le type de celles dédiées à Zeus, ainsi qu'à sa compagne légendaire, Hélène, une prostituée de Tyr, sur les type des statues d'Athéna-Minerve (6). Remarquons enfin, que certains milieux ont donné à Simon le titre de *κύριος*, et à Hé-

(1) *Ἐστώς, χριστός, δύναμις, κύριος*. — *Μάγος, γόης*.

(2) JUSTIN, I *Apol.* xxvi, lvi, éd. OTTO, t. I, 1, p. 66, 134 ; *Dialog.*, cxx, *ibid.*, t. I, ii, p. 406.

(3) CIL, t. VI, 567-568.

(4) TERTULLIEN, *Apol.*, xiii ; PL, I, 347. — EUSÈBE DE CÉSARÉE, H.E., II, 13, 3, éd. GRAPIN, p. 158. — CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, vi, 14 ; PG, XXXIII, 561.

(5) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 23, 1 ss. ; PG, VII, 670 ss. — Hippolyte (*Philosophumena*, vi, 7) passe l'appellation sous silence : éd. WENDLAND, p. 134 ss. ; PG, XVI, 3206 ss.

(6) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 23, 4 ; PG, VII, 672-673. — ÉPIPHANE, *Haer.* xxi, 1 ss., éd. HOLL (CSEG, 1915), t. I, p. 238 ss. ; PG, XLI, 285 ss.

lène celui de *νομία* (1). Plus tard, Simon reçut dans les milieux gnostiques le titre d'*ἐστώς*, terme obscur qui est rapporté par les *Recognitiones* et les *Homélies clémentines*, par Hippolyte, et par Clément d'Alexandrie (2). Ailleurs, le magicien fut qualifié de Messie, et il est devenu l'adversaire de Jésus (3). Il serait né des dieux, il vole à travers les cieux (4), il est un prophète et un thaumaturge accompli (5), et il finit sa carrière en montant aux cieux pour être le protecteur de ceux qui croient et qui espèrent en lui (6). Quant aux appréciations chrétiennes, les unes traitent Simon en magicien et croient à une intervention de Satan contre l'œuvre de Jésus ; les autres, moins fréquentes, le considèrent comme un séducteur des masses populaires (7) ; toutes reconnaissent dans son enseignement la première hérésie et appellent en conséquence Simon le « père des hérétiques » (8). Bref, l'appellation des Actes passe au second plan et il n'y a plus que des savants comme Origène pour s'en contenter (9). Dans ces condi-

(1) W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2^e éd., Goettingue, 1912, p. 98. L'auteur ne donne pas de références.

(2) *Homil. Clement.*, II, 22, 24 ; XVIII, 12, 14 ; *Recogn. Clement.*, II, 7 ; III, 47 ; PG, II, 89, 93, I, 1251, 1303. — HIPPOLYTE, *Philosophumena*, IV, 51 ; VI, 9, 18 ; X, 12 ; PG, XVI, 3121, 3207, 3222. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, II, 11 (52,2), éd. STAEBLIN, t. II, p. 141 ; PG, VII, 989. — Voir ZAHN, *op. cit.*, p. 308-309.

(3) *Homil. Clement.*, II, 22 ; *Recogn. Clement.*, II, 7 ; PG, II, 89 ; I, 1251.

(4) Voir G. WETTER, *Der Sohn Gottes*, Goettingue, 1916, p. 103. L'auteur cite *Carmen adversus Marcionem*, I, 157-159 et ARNOBE, *Adversus nationes*, II, 12.

(5) Voir WETTER, *op. cit.*, p. 34, 65, 66.

(6) WETTER, *op. cit.*, p. 111, citant *Martyrium Petri et Pauli*, LIII.

(7) JUSTIN, I *Apol.* XXVI, LVI, éd. OTTO, t. I, I, p. 66, 134. — IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 23, 1 ; II, 9, 1-2 ; PG, VII, 670, 733-734. — ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I, 57 ; VI, 11 ; PG, XI, 765, 1305. — *Homil. Clement.*, II, 24, 34 ; IV, 4 ; *Recogn. Clement.* II, 13 ; PG, II, 92, 101-102 ; 160 ; I, 1254. — *Didascalie*, VI, 7, 1, éd. FUNK, t. I, p. 314. — C.A., VI, 7, 1 ; 9, 2 ; VIII, 47, 29, éd. FUNK, t. I, p. 315, 321, 572.

(8) Voir les témoignages d'Irénée et l'article de Waitz.

(9) Origène (*loc. cit.*) se contente de l'appellation des Actes. Les légendes clémentines, Irénée, Justin, Celse, le *Carmen adversus Marcionem*, rapportent le même titre : *summa virtus*, mais ils éprouvent déjà le besoin de l'amplifier. Quant à Hippolyte, il signale une tradition alexandrine qui dérive d'un document de la secte intitulé : « La grande révélation ». Cette tradition appelle Simon la « puissance » dans un sens

tions, il est arbitraire de nier l'historicité du titre donné à Simon par les Actes et de rapporter son origine aux traditions gnostiques de l'âge postapostolique.

Or, si Simon a été appelé « la vertu, celle qu'on appelle la grande », la demande adressée par le magicien aux apôtres ne saurait nous étonner. Dans plusieurs textes anciens, chrétiens et hellénistiques, les deux termes et les deux concepts : *δύναμις* et *πνεῦμα* sont étroitement unis, et le « pneuma », résidant dans le thaumaturge, apparaît comme le principe des prodiges qu'il accomplit (1). Au reste, il est vraisemblable que Simon n'a pas été un vulgaire sorcier mais qu'il a voulu recruter des disciples et fonder une communauté religieuse organisée et distincte de toute autre religion. Le titre qu'il se donnait au témoignage des Actes (2) rejoint celui de Theudas, et nous savons de celui-ci qu'il s'était fait passer auprès de ses concitoyens pour le Messie (3). Simon nourrissait peut-être les mêmes prétentions, et celles-ci expliqueraient parfaitement sa demande, puisque le Messie était présenté dans les espérances juives comme le dispensateur autorisé de l'Esprit. D'ailleurs les pseudo-messies, les pseudo-prophètes, surgissaient un peu partout, et en particulier la Syrie et les pays environnants étaient devenus le parterre ensoleillé du syncrétisme religieux (4). Depuis l'âge apostolique jusque sous le règne de l'empereur Hadrien, les hérétiques et les sectes religieuses s'y sont succédé : Dosithée le Samaritain, Simon le Ghittéen, Ménandre de Kaparathaia, disciple de Simon, Saturnil l'Antiochien. Ces hommes rejoignent sous plus d'un aspect les prédicateurs itinérants et les imposteurs païens qui parcouraient

totalemeut différent de celui des Actes et s'inspire du monisme stoïcien. Enfin, dans les systèmes gnostiques analysés par Irénée et Épiphane, Simon et sa parèdre, Hélène, sont devenus complètement distincts des puissances.

(1) Voir pour le livre des Actes : I, 8 ; x, 38. Dans les autres récits du Nouveau Testament, surtout dans l'évangile de saint Luc et les lettres pauliniennes, les rapprochements abondent. Il en est de même dans les documents hellénistiques : voir spécialement WETTER, *Charis* et LEISEGANG, *Pneuma Hagion*, qui donnent quelques parallèles suggestifs.

(2) Act. VIII, 9b : ... λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν.

(3) WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 390 ss.

(4) J. WEISS, *Urchristentum*, p. 577 ss.

vers la même époque l'empire romain, tels que Apsethus le Lybien, Apollonius de Tyane, Peregrinus Proteus, et Alexandre d'Abonouthichos (1) ; tous devançant et préparent les sectes de Basilide, de Valentin, et de Marcion, et tous se sont imposés au vulgaire comme des prophètes divins.

A la lumière de ces rapprochements on comprend mieux le rôle et la tentative de Simon, et l'on se rend compte de l'erreur de Loisy, lorsqu'il parle des ambitions hiérarchiques du magicien et de son excommunication par les apôtres Pierre et Jean. Sans doute, l'autorité ecclésiastique en a appelé plus tard à l'histoire de Simon pour réprouver la simonie et pour détourner tous les fidèles de briguer l'épiscopat (2), mais si ces rappels furent légitimes, ils ne prouvent pas que l'auteur des Actes ait eu lui-même l'intention d'inculquer ces deux avertissements. Au contraire, l'inspiration du récit apparaît toute différente comme le prouvent son cadre littéraire et, surtout, le rapprochement avec les épisodes d'Elymas Bar-Jésu et des exorcistes juifs confondus par l'Apôtre des gentils. De toutes ces narrations il résulte avec évidence que l'auteur des Actes a voulu prouver la transcendance de la religion de Jésus et son efficacité à triompher de toutes les contrefaçons que l'hostilité juive et païenne lui a opposées.

Il nous reste à considérer les objections soulevées contre le discours de saint Pierre à Simon et contre le mode de communication du « Pneuma » divin. En fait, l'allocution de l'Apôtre tient de la composition littéraire de tous les discours reproduits dans les Actes. Elle ne constitue par conséquent aucune difficulté propre au passage qui nous occupe, et doit s'expliquer en tenant compte d'une certaine mise en œuvre qui ne nuit pas à l'historicité du récit (3). Quant aux difficultés tirées de la doctrine des Actes sur la communication de l'Esprit, elles nous apparaissent beaucoup plus graves. Toutefois, comme elles tendent à nier l'historicité non seulement de la confirmation des Samari-

(1) Voir l'ouvrage de WETTER, *Der Sohn Gottes*, Goettingue, 1916. — Cette étude soutient une thèse manifestement fautive, mais contient de nombreux renseignements.

(2) C.A., VIII, 47, 29, éd. FUNK, t. I, p. 572.

(3) Voir WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 146-154.

tains mais encore de celle des Joannites, nous avons préféré les étudier dans un paragraphe particulier (1).

§ 2. — *Historicité de Act. XIX, 1-6.*

Les prétendues données contradictoires qui légitiment aux yeux des critiques le rejet de l'histoire d'Apollos et des Joannites, s'inspirent de l'existence d'un christianisme inférieur judéo-chrétien, auquel Apollos et les Joannites auraient appartenu. Nous avons eu l'occasion de montrer que c'est là une hypothèse qui s'appuie sur des préjugés rationalistes concernant le développement du christianisme primitif. Non moins fantaisistes apparaissent les considérations que Loisy a développées sur l'apostolat d'Apollos et les rapports de ce missionnaire avec l'Apôtre des gentils. C'est gravement méconnaître le caractère de saint Paul et c'est aller à l'encontre de ses affirmations les plus dignes de foi que de lui prêter une jalousie mesquine à l'endroit du missionnaire alexandrin. Les « éclipses successives » de celui-ci (2) devant l'arrivée de saint Paul ne subsistent que dans l'imagination de Loisy. D'ailleurs, il y a entre les diverses phases de l'activité apostolique d'Apollos une connexion historique, qui sans éclairer toute la suite de son apostolat, — il faut se résigner à ignorer beaucoup, quand les sources sont peu étendues et ne détaillent pas les situations, — permet une reconstruction vraisemblable des épisodes rapportés.

Lorsque saint Paul arriva pour la première fois à Éphèse, en compagnie de Priscille et d'Aquila, les missionnaires chrétiens n'avaient pas encore apporté dans cette ville l'Évangile de Jésus. Aussi l'Apôtre amorça-t-il l'évangélisation ; mais, forcé de continuer son voyage, il confia les premières recrues à Priscille et Aquila. Dans l'entretemps, ceux-ci exercèrent dans leur entourage un apostolat discret, mais persévérant. Ils rencontrèrent Apollos, admirablement disposé à recevoir la foi chrétienne, l'instruisirent et le baptisèrent au nom du Seigneur Jésus. Cependant, s'ils n'avaient pas hésité à faire d'Apollos un chrétien

(1) Voir *infra* §. 3. — *La notion de l'Esprit dans les Actes.*

(2) C'est l'expression même dont se sert A. Loisy.

parfait, ils ne voulurent point, en dehors de l'intervention de l'Apôtre dont le retour était attendu, passer à la fondation de la première communauté chrétienne d'Asie, [mais se contentèrent de disposer les âmes de bonne volonté à la réception de l'Évangile. Or, les quelques Joannites comptaient parmi les hommes ainsi préparés à la venue de l'Apôtre des gentils, et Apollos a été le recruteur providentiel de ces premiers croyants. Baptisé du baptême de la pénitence, il était arrivé à Éphèse prêchant les espérances messianiques. Il avait réussi à gagner quelques disciples ou plutôt à grouper quelques anciens sectateurs du Baptiste et à renouveler leurs croyances en la venue du Messie. Après sa conversion au christianisme, l'alexandrin continua à s'occuper du petit groupe, et à l'arrivée de saint Paul, Priscille et Aquila les présentèrent à l'Apôtre pour être initiés à la religion de Jésus. Saint Paul les crut déjà baptisés et se contenta de s'enquérir de la réception postbaptismale de l'Esprit, mais en réalité Priscille et Aquila avaient réservé à l'Apôtre les prémices de l'église d'Asie.

On pourrait toutefois s'étonner du départ d'Apollos. Peut-être était-il appelé en Grèce par le soin des affaires pour lesquelles il avait quitté Alexandrie. Au reste, Apollos confiait les Joannites aux bons soins des époux chrétiens, et il avait été invité par les fidèles eux-mêmes à se rendre à Corinthe sans tarder (1). Les convertis de cette ville souffraient de l'hostilité des juifs et comptaient sur l'érudition d'Apollos pour réfuter les arguments de leurs adversaires et sur son autorité pour reprendre pied dans la synagogue, d'où ils avaient été bannis. Apollos se rendit à ces désirs et soutint avec ardeur, compétence et succès la cause de la communauté chrétienne (2).

(1) L'addition de D et de la version syriaque harkléenne ne représente pas une tradition authentique.

(2) Voici quelques renseignements complémentaires pour parfaire le portrait d'Apollos. Né à Alexandrie, Apollos était de nationalité juive. Il était devenu un disciple zélé de Jean Baptiste et avait surpris, dans sa ville natale, quelques rumeurs au sujet de Jésus et de ses adhérents, les chrétiens ; mais il n'avait pas rencontré ni entendu les missionnaires de l'Évangile. Il se représenta vraisemblablement les fidèles comme des disciples du Baptiste et leur apostolat comme un ministère semblable au sien. Sollicité par ses affaires, il entreprit un voyage vers l'Asie Mineure et la Grèce ; il s'aboucha avec Priscille et

Disons un mot en terminant sur les objections formulées contre le voyage de saint Paul ainsi que sur les transitions boiteuses ou maladroites, les reprises en surcharge, les solutions de continuité, relevées par les critiques (1). Rien ne les autorise à nier le voyage attribué à saint Paul. Le retour vers la Syrie pouvait se doubler d'une visite à la ville sainte et l'on ne saurait prouver que les épîtres pauliniennes eussent dû mentionner le bref séjour à Jérusalem. Il est vrai que l'itinéraire est mal tracé, mais un faussaire l'aurait composé avec plus d'habileté. Quant aux incorrections littéraires, c'est le cas de répéter la remarque que Goguel lui-même adressait à Loisy : « Quelque maladresse que l'on prête au rédacteur, c'est, ce nous semble, difficile d'admettre qu'il ait de gaieté de cœur obscurci ce qui devait être clair dans la source (2) ».

En réalité, le rédacteur devait se contenter pour toute cette section de quelques renseignements, et il ne lui a plus été possible de retracer à distance la suite circonstanciée des faits qu'il rapporte. Au reste, c'est une caractéristique de toute la section (xviii, 18 - xix, 17) de ne point donner une histoire suivie mais de grouper uniquement un certain nombre de faits concernant l'évangélisation de l'Asie : retour de saint Paul vers Antioche par Éphèse, Césarée et Jérusalem (xviii, 18-22), départ d'Antioche pour Éphèse et traversée de la Galatie et de la Phrygie (xviii, 23), ministère d'Apollos à Éphèse et à Corinthe (xviii, 24-28), arrivée de saint Paul à Éphèse (xix, 1), confirmation des Joannites (xix, 2-6), apostolat de saint Paul (xix, 8-12), confusion des exorcistes juifs (xix, 13-17). Tous ces épisodes constituant une suite de petits tableaux, il n'est pas étonnant que les transitions soient çà et là imparfaitement réussies.

Bref, le récit du baptême et de la confirmation des Joannites n'accuse nulle part les traits contradictoires que les critiques radicaux lui ont reprochés. La narration est historique et authentique ; elle ne dérive pas d'une source écrite dont la teneur aurait été distincte de la rédaction actuelle des Actes, mais, rédigée par saint Luc, elle rapporte fidèlement un des épisodes les plus intéressants de l'apostolat de saint Paul dans la province d'Asie.

Aquila et il se convertit à la religion de Jésus. Voir R. SCHUMACHER, *Der Alexandriner Apollos*, Kempten, 1916.

(1) Rappelons xviii, 18 (Wellhausen, Loisy, Goguel) ; xviii, 21b-22 (Goguel) ; xviii, 26 (Loisy) ; xix, 1a (Goguel) ; xix, 1b et xix, 8 (Goguel).

(2) GOGUEL, *op. cit.*, p. 277.

§ 3. — *La notion de l'Esprit dans les Actes.*

L'hypothèse rationaliste d'un christianisme primitif, judéo-chrétien ou hellénique, marqué par l'absence de tout rite sacramentel ou du moins de la confirmation, repose en dernier lieu sur la prétendue évolution accomplie par la notion de l'Esprit durant l'âge apostolique. C'est pourquoi nous terminons par l'analyse de ce concept l'étude entreprise sur l'origine de la confirmation.

Si l'on fait abstraction des différentes traditions littéraires distinguées par les critiques, il est aisé de ramener sous quatre chefs distincts les principales acceptions de la notion d'Esprit que le livre des Actes a adoptées. Un premier groupe de textes applique le terme « esprit » au principe vital, et plus spécialement au principe intellectuel du composé humain. C'est un sens plutôt rare, que nous avons relevé seulement trois fois dans tout le livre des Actes (1). Encore moins fréquent est l'usage du terme pour désigner dans un sens général les êtres spirituels (2) ; cependant restreint aux esprits impurs, le vocable apparaît à plusieurs reprises avec la même valeur que dans les évangiles (3). Mais, à côté de ces trois significations qui relèvent du vocabulaire profane, les Actes présentent dans une proportion beaucoup plus forte diverses acceptions religieuses de la notion d'Esprit : « l'Esprit », « l'Esprit le Saint », « Esprit-Saint », et « le Saint-Esprit ». Il ne s'agit plus d'une terminologie en voie de formation mais d'un vocabulaire fixe, précis, dont les différents termes ont acquis un sens propre, dérivant de l'original, et dont quelques-uns forment avec d'autres mots des liaisons dont la constance est bien établie et dont la signification est spéciale (4).

Des quatre expressions énumérées, celle de *πνεῦμα ἅγιον* se distingue par l'absence de l'article, et entre la première en ligne de compte. Gardant un sens moins déterminé, elle ne désigne nulle part l'Esprit personnel mais elle signifie partout « l'esprit-

(1) *Act.* VII, 59 ; XVII, 16 ; XVIII, 25.

(2) *Act.* XXIII, 8.

(3) *Act.* V, 16 ; VIII, 7 ; XVI, 16, 18 ; XIX, 12, 13, 15, 16.

(4) Citons les expressions suivantes : baptême d'esprit (*Act.* I, 5 ; XI, 16) ; onction d'esprit (X, 38) ; plénitude d'esprit (*Act.* II, 4 ; IV, 8, 31 ; VI, 3, 5 ; VII, 55 ; IX, 17 ; XI, 24 ; XIII, 9, 52). Toutes se construisent avec *πνεῦμα ἅγιον*, parce qu'elles indiquent le don créé de l'esprit.

élément », l'esprit don surnaturel reçu par les chrétiens. Sans compter la demande de saint Paul aux Joannites nécessairement formulée en termes plutôt vagues, l'expression figure dans plusieurs tournures métaphoriques qui impliquent la communication d'un élément, d'un don, d'une habitude surnaturelle, remplissant et pénétrant les chrétiens de sa vertu morale (1). Cependant, en deux passages, le contexte insinuc, outre l'existence d'un don accordé aux chrétiens, celle d'un Principe divin auquel l'infusion de cette vie surnaturelle est régulièrement attribuée. Mais l'expression propre qui désigne en tout premier lieu cette personne divine, est celle de *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (2). En effet, le « Pneuma » est le sujet d'actions personnelles dont quelques-unes ne conviennent qu'à une personne divine. L'Esprit parle et rend témoignage, l'Esprit préside à la mission, l'Esprit organise les églises locales, l'Esprit descend du ciel et il tombe sur les baptisés (3), l'Esprit est le don personnel de Dieu (4). D'autre part les chrétiens sont à même de résister à l'Esprit (5). La même signification s'étend aux appellations parallèles : « le Saint-Esprit » (avec l'article) et « l'Esprit du Seigneur » (6). L'Esprit du Seigneur dirige la prédication et il préside les églises locales ; quant au Saint-Esprit il inspire la mission, il est le don et la promesse de de Dieu. Enfin, il convient de relever l'emploi fréquent du terme « Esprit » mis en évidence par l'article mais sans autre détermination (7). Inspirateur de la mission (8), il communique aux missionnaires ses inspirations, ses ordres et quelquefois sa science

(1) *Πνεῦμα ἅγιον* : Act. I, 2, 5 ; II, 4 ; IV, 8, 25, 31 ; VI, 3, 5 ; VII, 55 ; VIII, 15, 17, 19 ; IX, 17 ; X, 38 ; XI, 16, 24 ; XIII, 9, 52 ; XIX, 2 *bis*.

(2) *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* : Act. I, 16 ; V, 3, 32 ; VII, 51 ; VIII, 18 ; X, 44, 47 ; XI, 15 ; XIII, 2, 4 ; XV, 8 ; XIX, 6 ; XX, 23, 28 ; XXI, 11 ; XXVIII, 25.

(3) Act. I, 16 ; V, 32 ; XIII, 2 ; XX, 23 ; XXI, 11 ; XXVIII, 25. — Act. XIII, 4. — Act. XX, 18. — Act. X, 44 ; XI, 15 ; XIX, 6.

(4) Act. V, 32 ; VIII, 18 ; XV, 8 ; X, 47.

(5) Act. V, 3 ; VII, 51.

(6) *Τὸ ἅγιον πνεῦμα* : Act. I, 8 ; II, 33, 38 ; IX, 31 ; X, 45 ; XV, 28 ; XVI, 6. — Don et promesse de l'Esprit : Act. II, 38 ; X, 45 ; II, 33 ; venue de l'Esprit : I, 8 ; inspiration : IX, 31 ; direction de la mission : XV, 28 ; XVI, 6. — *Πνεῦμα Κυρίου* : Act. V, 9 ; VIII, 39. — *Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ* : Act. XVI, 7.

(7) *Τὸ πνεῦμα* : Act. II, 4, 17, 18 ; VI, 10 ; VIII, 29 ; X, 19 ; XI, 12, 28 ; XVIII, 5 ; XIX, 21 ; XX, 22 ; XXI, 4.

(8) Act. XVIII, 5 ; XIX, 21 ; XX, 22.

de l'avenir (1). Remarquons toutefois que le même terme peut également signifier le don créé, et qu'il le signifie chaque fois qu'il est employé en relation avec le terme *ἐκχέειν*. Dépendants du vocabulaire des Septante, ces quelques passages s'expliquent facilement et n'infirment par conséquent d'aucune façon les conclusions précédentes (2).

Il ressort de l'inventaire de la terminologie des Actes concernant l'Esprit, que la distinction élaborée par Schütz et d'autres critiques indépendants entre les deux prétendues acceptions contradictoires d'Esprit reprises par les Actes, est arbitraire : l'acception hellénique signifiant l'esprit-élément, influx psychologique, principe intrinsèque, immanent de vie religieuse et morale, et d'autre part l'acception judéo-chrétienne introduisant dans les Actes l'Esprit personnel avec tout le cortège de ses interventions charismatiques, prophétiques et thaumaturgiques. Sans doute, les Actes distinguent entre diverses notions de l'Esprit, mais cette distinction s'établit avec une constance parfaite et sans aucune opposition entre la personne divine du Saint-Esprit et le don de sanctification strictement personnel que cette personne divine confère à tous les croyants. La personne de l'Esprit apparaît surtout comme l'inspirateur de la mission, comme le recteur des diverses communautés chrétiennes et comme le distributeur des privilèges charismatiques, tandis que le don de l'Esprit est une grâce strictement personnelle et une grâce de sanctification : l'épithète *ἄγιον* accompagne toujours sa mention, et son immanence est signifiée par les métaphores d'une plénitude, d'un baptême, d'une onction et d'une effusion. Or, il n'y a entre ces deux notions aucun conflit, mais au contraire le don créé est souvent présenté comme accompagné de la venue personnelle du Saint-Esprit. En outre, les divers concepts d'Esprit se rencontrent juxtaposés à travers tout le livre des Actes et dans les sources que les critiques ont discernées. Il en est ainsi de l'esprit, principe de vie et d'intelligence, et à plus forte raison du terme « esprit » appliqué aux démons. Si ceux-ci apparaissent plus souvent dans l'itinéraire de saint Paul, cette fréquence s'explique par la nature de la mission entreprise, mission conduite à travers les contrées païennes où, d'après les conceptions chrétiennes,

(1) *Act.* VI, 10 ; VIII, 29 ; X, 19 ; XI, 12, 28 ; XXI, 4.

(2) *Act.* II, 17 : ... *ἐκχέω ἀπὸ τοῦ Πνεύματος μου*. Cfr *ibid.*, II, 4, 18.

nes, l'emprise des démons était plus grande et leur intervention plus audacieuse. Quant au « Saint-Esprit », les différentes sections des Actes présentent la même doctrine ; toutes rapportent les diverses expressions relevées plus haut, et la source M en particulier mentionne à plusieurs reprises l'intervention de la personne divine du Saint-Esprit. Le $\tau\omicron$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ assiste saint Paul à Milet et dans la ville d'Éphèse, et il prophétise par la bouche des chrétiens de Tyr (1). En outre, l'Esprit de Jésus intervient en Mysie (2), le Saint-Esprit en Phrygie et en Galatie (3), tandis que le $\tau\omicron$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ apparaît dans les prophéties d'Agabus à Césarée, dans les discours de saint Paul à Milet, et dans l'initiation des Joannites éphésiens (4). Enfin, contrairement aux suppositions rationalistes, l'Esprit de la mission et de la sanctification est tout aussi bien attesté dans les narrations judéo-chrétiennes que dans la source hellénique. D'une part, l'Esprit témoigne de l'Évangile à Jérusalem, choisit et envoie les missionnaires, préside le concile de la ville sainte (5), et d'autre part, il achève l'initiation des croyants et inspire la vie idéale de la première communauté (6).

Si l'on veut néanmoins trouver pour les deux documents une conception diversement nuancée, il semble, contrairement à l'hypothèse de Schütz, que l'on pourra caractériser l'Esprit judéo-chrétien comme le don de sanctification et l'Esprit de la source hellénique comme l'inspirateur de la mission. Ces deux acceptions ne sont jamais exclusives et leur prédominance respective

(1) *Act.* xx, 22 ; xix, 21 ; xxi, 4.

(2) *Act.* xvi, 7.

(3) *Act.* xvi, 6.

(4) *Act.* xxi, 11 ; xx, 23 ; xix, 6.

(5) Voir : *Act.* xv, 28 ($\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ $\Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) ; v, 32 ($\tau\omicron$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$) ; vi, 10 ; viii, 29 ; x, 19 ; xi, 12, 28 ($\tau\omicron$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$).

(6) Voir *Act.* ii, 38 ; x, 45 ; ii, 33 ($\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ $\Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) ; v, 32 ; xv, 8 ($\tau\omicron$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$). — Remarquer surtout la fréquence de $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ (sans l'article), qui désigne l'élément-esprit reçu par les chrétiens : *Act.* i, 5 ; xi, 16 (baptême d'esprit) ; viii, 15, 17, 19 (réception d'esprit) ; x, 38 (onction d'esprit) ; ii, 4 ; iv, 8, 31 ; vi, 3, 5 ; vii, 55 ; ix, 17 ; xi, 24 ; xiii, 9 ; xiii, 52 (plénitude d'esprit). — Cette énumération suffit pour montrer comment les diverses notions d'« esprit » se retrouvent dans toutes les prétendues sources que les critiques ont distinguées.

dans l'une ou l'autre source s'explique littérairement. La première partie des Actes retrace à plusieurs reprises le tableau de la vie religieuse des premiers chrétiens et, par conséquent, elle met naturellement en lumière les effets sanctifiants de l'Esprit ; par contre, le document paulinien s'attache surtout à décrire l'histoire de la prédication, et dès lors il se plaît à relever l'intervention continue de l'Esprit dans le ministère des missionnaires chrétiens.

CHAPITRE QUATRIÈME

Les origines apostoliques du rite de confirmation et la doctrine de saint Paul et de l'ancienne Tradition sur la communication de l'Esprit

D'après les historiens protestants et les critiques indépendants, le rite de confirmation tel qu'il est interprété par l'Église catholique ne se retrouve ni dans les sources des Actes, ni dans les lettres pauliniennes, ni dans l'ancienne tradition chrétienne. Nous avons fait l'examen de la première objection, et nous avons constaté que l'imposition des mains avec la valeur précise d'un rite sacramentel remonte aux souvenirs les plus authentiques de l'âge apostolique. Il nous reste à considérer l'enseignement de saint Paul et de l'ancienne Tradition.

C'est à diverses reprises que l'Apôtre des gentils parle de la communication du Saint-Esprit. En plusieurs passages il se contente d'y faire allusion sans préciser les circonstances, mais ailleurs il semble rapporter cette grâce soit à la foi, soit au baptême chrétien. Les textes de la première série n'offrent aucune difficulté (1). Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Quant à nous, nous n'avons point reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui procède de Dieu » (I *Cor.* II, 12) ; et plus tard aux Romains : « La charité de Dieu s'est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été communiqué » (*Rom.* V, 5) ; et encore : « Vous n'avez pas reçu de nouveau un esprit de servitude dans la crainte mais un esprit d'adoption filiale en lequel nous criions Abba, Père (*Rom.* VIII, 15). » Mais ailleurs l'Apôtre attribue l'Esprit tantôt au baptême tantôt à la foi, et semble par conséquent contredire la doctrine des églises judéo-chrétiennes (2). Que faut-il penser de cette anti-

(1) I *Cor.* II, 12 : Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ. — *Rom.* V, 5 : ... ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. — *Rom.* VIII, 15 : Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἐββᾶ ὁ πατήρ.

(2) *Gal.* III, 2, 5, 14 ; *Eph.* I, 13 ; I *Cor.* VI, 11 ; XII, 10 ; *Tit.* III, 5.

nomie, ou, si l'opposition n'est qu'apparente, comment interpréter les affirmations de saint Paul? Mais avant d'aborder l'étude des différents passages relatifs à la foi et au baptême, il est nécessaire de déterminer la notion de l'Esprit. Tous les commentateurs des lettres pauliniennes conviennent de l'importance de cette notion dans la doctrine de l'Apôtre, et la considèrent à juste titre, de même que l'union mystique des fidèles au Christ, comme une clef de voûte de sa théologie (1).

(1) Parmi les auteurs catholiques nous avons surtout consulté : BENZ K., *Die Ethik des Apostels Paulus* (Biblische Studien, t. XVII, fasc. 3-4), Fribourg-en-Br., 1912. — BERTRAMS H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung* (Neutest. Abhandl., t. IV, fasc. 4), Munster-en-W., 1913. — CORNELY R., *Commentarius in S. Pauli epistolam ad Romanos* (Cursus Scripturae Sacrae), Paris, 1896 ; *Commentarius in priorem epistolam ad Corinthios*, 2^e éd. (Cursus Scripturae Sacrae), Paris, 1904. — HOLZMEISTER U., II Cor. III, 17. *Dominus autem Spiritus est*, Inspruck, 1908. — KOCH W., *Die Taufe im Neuen Testament* (Biblische Zeitfragen, t. III, fasc. 10), Munster-en-W., 1910. — LAGRANGE, M. J., *Épître aux Romains* (Études bibliques), Paris, 1916 ; *Épître aux Galates* (Études bibliques), Paris, 1918. — PRAT F., *La théologie de saint Paul*, t. I, 7^e éd., Paris, 1920 ; t. II, 6^e éd., Paris 1923. — REINHARD W., *Das Wirken des hlg. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Freiburger theologische Studien, fasc. 22), Fribourg-en-Br., 1918. — RUCH C., *Confirmation dans la Sainte Ecriture* (DTC, 1908, t. III, 955-1026). — TOBAC É., *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908 ; *Grâce. Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce* (DAFC, 1912, fasc. 12, 324-344). — TOSSETTI W., *Der hlg. Geist als göttliche Person in den Evangelien*, Dusseldorf, 1918. — UMBERG J. B., *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Fribourg-en-Br., 1920. — Parmi les auteurs protestants ou anglicans, nous nous sommes rapportés le plus souvent aux ouvrages suivants : ALTHAUS P., *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*, Gütersloh, 1897. — BOUSSET W., *Kyrios Christos*, 2^e éd., Goettingue, 1921. — FEINE P., *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e éd., Leipzig, 1922. — GUNKEL, H., *Die Wirkungen des hlg. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 3^e éd., Goettingue, 1909. — JUNCKER A., *Die Ethik des Apostels Paulus*, t. I, Halle, 1904 ; t. II, Halle, 1918. — HOLTZMANN H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2^e éd., Tubingue, 1911. — SWETE H. B., *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, Londres, 1910. — Cfr ensuite les ouvrages cités de BEHM, VOLZ, v. STROMBERG, R. KNOPF, J. WEISS, H. WEINEL, *Biblische Theologie*, et H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*. — Enfin, pour l'étude des

ARTICLE PREMIER

LA NOTION DE L'ESPRIT CHEZ SAINT PAUL

Saint Paul, en parlant de l'Esprit aux fidèles des églises helléno-chrétiennes, se servait d'un terme bien connu de ses lecteurs ; en particulier c'était se rapprocher du vocabulaire hellénistique que d'appeler « esprit » le principe spirituel, intellectuel et religieux, du composé humain. Les exemples de cette signification du terme « esprit » ne font pas défaut. Sans compter les passages où l'Apôtre parle d'une purification (II Cor. vii, 1), d'une sanctification (I Cor. vii, 34 ; I Thess. v. 23), d'une rénovation (Ephes. iv, 23), d'une bénédiction de l'esprit (Gal. vi, 18 ; Phil., iv, 23 ; Phm. 25 ; II Tîm. iv, 22), et ailleurs d'une présence spirituelle (I Cor. v, 3-4 ; Col. ii, 5) ou d'un salut de l'esprit (I Cor. v, 5), un texte important de la première épître aux Corinthiens (I Cor. ii, 11) appelle « esprit », en termes non équivoques, le principe de la conscience psychologique humaine sans que le point de vue moral ou religieux soit pris en considération.

Cependant ce premier sens est dépassé par une acception nouvelle du terme, au point que certains exégètes ont mis en doute l'existence de la première signification. Si l'esprit est resté chez saint Paul le principe spirituel du composé humain, il l'est devenu surtout en tant que l'homme est soumis à l'influence de l'Esprit de Dieu. A ce titre il apparaît une notion essentiellement religieuse, qui ne se définit plus que par rapport à l'Esprit de Dieu d'une part et d'autre part par rapport à la chair, l'élément humain dominé par le péché. La preuve la plus manifeste de cette terminologie spécifiquement paulinienne se trouve dans

prétendus parallèles hellénistiques : G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Goettingue, 1894. — G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896. — J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. XII, fasc. 2-4)*, Munster-en-W., 1914. — H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion*, cfr *supra*, p. 178, n. 1 ; *Der Heilige Geist. I. Band. I. Teil : Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma*, Leipzig, 1919.

les chapitres septième et huitième de l'épître aux Romains, où l'Apôtre retrace successivement, du point de vue moral, la psychologie du pécheur et celle de l'homme régénéré. Alors que la chair subsiste dans les deux classes de l'humanité, au *ποῦς*, c'est-à-dire au principe moral du païen ou du juif, s'est substitué chez le chrétien un « pneuma » divin.

Qu'on ne parle pas ici, pour prévenir une conclusion qui s'impose, d'une distinction purement verbale ; car cette distinction a été poursuivie avec une logique impeccable, au point que chez les chrétiens l'esprit est devenu la source de toute connaissance religieuse salutaire (I *Cor.* II, 14-15 ; III, 1) le principe de la vie morale (*Gal.* III, 1 ; *Rom.* VIII), et de toutes les vertus (*Gal.* V, 22-23). Aussi les exégètes catholiques concluent-ils à bon droit que le « pneuma » désigne désormais le principe spirituel du composé humain en tant qu'il est doué d'une qualité nouvelle, appelée la grâce sanctifiante, et qu'il est habité par le Saint-Esprit. En d'autres termes et avec plus de précision ils définissent le « pneuma » comme le « nous » élevé par la foi et par le baptême dans l'ordre de l'être et de l'action surnaturels. Les mêmes auteurs observent que cette élévation de l'âme humaine implique pour les chrétiens une union étroite avec l'Esprit de Dieu : union qui, tout en n'atteignant pas l'union substantielle, dépasse toute relation d'ordre purement moral.

Quant à l'Esprit divin lui-même, saint Paul l'appelle indifféremment « l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ et l'Esprit du Fils » (1), et il le présente dans les rapports les plus étroits avec Dieu le Père et le Seigneur Jésus. La nature propre de cet Esprit est plus difficile à déterminer. Un passage souvent cité de la deuxième épître aux Corinthiens semble l'identifier avec la conscience que la divinité possède d'elle-même (II *Cor.* II, 10-11), mais ce n'est là qu'une impression de surface provoquée par la comparaison avec l'esprit humain, corrigée aussitôt par l'activité franchement personnelle attribuée à l'Esprit de Dieu, et les indices d'actes strictement personnels apparaissent en d'autres endroits. L'Esprit départit les charismes comme il lui plaît (*Ephes.* IV, 30)

(1) Esprit de Dieu : I *Thess.* IV, 8 ; I *Cor.* II, 10, 14 ; III, 16 ; XII, 3 bis ; VI, 11 ; VII, 40 ; II *Cor.* III, 3 ; *Eph.* III, 16 ; IV, 30 ; *Phil.* III, 3 (?) ; *Rom.* VIII, 9. — Esprit du Fils : *Gal.* IV, 6. — Esprit du Christ : *Gal.* IV, 6.

et il s'afflige de l'infidélité des chrétiens (I *Cor.* II, 4-6, 11). Ces quelques passages n'établissent pas toujours d'une manière péremptoire la personnalité de l'Esprit, mais rapprochés des formules trinitaires et interprétés dans l'ensemble des données néo-testamentaires, ils ne laissent subsister aucun doute. Le Saint-Esprit n'est pas un attribut de Dieu personnifié ; il n'est pas l'action divine dans le monde, ni une qualité surnaturelle créée en nous, mais il est une personne divine, subsistant auprès du Père et envoyé par celui-ci aux croyants. Toutefois, on se demande dans les milieux rationalistes s'il n'est pas le Christ ressuscité et glorifié, le Christ « subsistant dans la gloire du Père par l'union intime de sa nature humaine spiritualisée avec la substance divine et par l'union dynamique de sa nature avec la force de Dieu », ou encore s'il n'est pas « la personnification de la puissance surnaturelle du Christ glorieux » (1). A l'appui de ces conceptions rationalistes du Saint-Esprit on fait valoir que les termes « Christ » et « Esprit » sont souvent interchangeable, qu'il existe un parallélisme parfait entre l'action du Christ ressuscité et celle de l'Esprit, enfin que l'identité du Christ et de l'Esprit serait, à plusieurs reprises, affirmée. Insinuée dans l'épître aux Romains (*Rom.* I, 3) et dans la première lettre à Timothée (I *Tim.* III, 16), elle serait ouvertement proclamée jusqu'à trois reprises dans les lettres aux Corinthiens (I *Cor.* III, 17 ; XV, 45 ; II *Cor.* III, 17-18). Mais on remarquera que, d'après les auteurs rationalistes eux-mêmes, l'Apôtre n'enseigne jamais l'identité du Seigneur Jésus et de l'« Esprit de Dieu » ou du « Saint-Esprit ». Au reste, tous les textes cités concernent uniquement l'humanité du Christ ressuscité ; c'est elle qu'ils appellent le « pneuma » vivifiant et libérateur des chrétiens, le « pneuma » qui infuse aux croyants la vie

(1) H. J. HOLTZMANN, *op. cit.*, t. II, p. 157. — On s'appuie surtout sur les textes suivants : I *Cor.* VI, 17 ; XV, 45 ; II *Cor.* III, 17, 18 ; *Rom.* VIII, 2, 9 ; *Ephes.* I, 13 ; *Phil.* I, 19 ; I *Tim.* III, 16. — Voir l'utilisation abusive de ces textes dans T. SCHMIDT, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig, 1919, p. 81 : « ... dieser Gottesgeist ist ja zugleich der Geist Christi. Es ist also nicht nur ein von Christus ausgehender, von ihm gesandter Geist, sondern sein eigenes Seelenleben... Das göttliche Pneuma, das zum Pneuma Christi geworden war, wird nun auch zum Pneuma des Christen. »

nouvelle et qui affranchit de la servitude de la loi et du péché (1). Bref, tous ces passages n'infirmant d'aucune façon les affirmations antérieures de l'Apôtre touchant l'existence et la mission de la personne divine du Saint-Esprit (2).

Concluons cet aperçu en relevant les principales opérations que saint Paul attribue à l'intervention de l'Esprit Saint. « L'Esprit de Dieu » cause la prédication efficace des apôtres (I Cor. II, 10 ; II Cor. III, 3) et il provoque la foi salutaire des auditeurs (I Cor. II, 14 ; Ephes. III, 16). C'est lui qui opère les effets du baptême (I Cor. VI, 11), qui imprime le sceau dans les âmes des baptisés (Ephes. IV, 30) et qui devient ainsi le principe de la sanctification des fidèles et de leur consécration à Dieu (I Thess. IV, 8 ; I Cor. III, 16 ; VI, 19). De plus il est pour les nouveaux initiés le distributeur de la grâce (Rom. VIII, 8) et des charismes (I Cor. XII, 3 b), et il devient le principe de leur vie religieuse tout entière (Phil. III, 3). A ces divers points de vue sa mission constitue une source d'espérance (Rom. V, 5), un gage de résurrection corporelle (Rom. VIII, 11) et de vie éternelle (Tit. III, 6). En outre, « l'Esprit du Fils » est le témoin de notre filiation divine adoptive (Gal. IV, 6) et de notre appartenance au corps mystique du Christ (Rom. VIII, 9) ; il est notre secours dans les persécutions endurées pour la cause de l'Évangile (Phil. I, 19).

Quant au « Saint-Esprit », il opère comme « l'Esprit de Dieu » la prédication fructueuse des apôtres (I Thess. I, 25 ; I Cor. II, 13), la conversion des auditeurs (I Thess. I, 56), la sainteté des initiés (I Thess. IV, 8 ; I Cor. VI, 19 ; Rom. XV, 16), le sceau de l'Esprit (Ephes. I, 13 ; IV, 30), les dons charismatiques (I Cor. XII, 3 ; Rom. IX, 1 ; XV, 19 ; Hebr. II, 4), et la vie éternelle (Tit. III, 5-6). Ensuite il excite les fidèles à l'exercice des vertus (II Cor. VI, 6 ; Rom. XIV, 17 ; XV, 13) et prend soin de conserver dans l'Église le dépôt de la foi (II Tim. I, 14). Enfin, le Saint-Esprit est le don messianique (Hebr. VI, 4) et prophétique (Hebr. III, 7 ; IX, 8 ; X, 5), le témoin de l'amour que Dieu nous porte (Rom. V, 5), l'agent de notre rédemption par son intervention dans le sacrifice

(1) BERTRAMS, *op. cit.*, p. 101-108. Nous estimons avec l'auteur cité que le terme *πνεῦμα* ne désigne nulle part la nature divine du Christ. Voir l'opinion contraire soutenue par LEBRETON, *op. cit.*, p. 316, n. 1.

(2) BERTRAMS, *op. cit.*, p. 159-166.

du Christ (*Hebr.* ix, 14), et d'après une formule trinitaire, le lien qui unit les croyants au Père et au Fils (*II Cor.* xiii, 13).

Au terme de cette étude il apparaît que saint Paul a tracé une distinction nette entre la présence d'un esprit-élément et l'existence d'une personne divine appelée le Saint-Esprit. Cette distinction est importante non seulement au point de vue du dogme de la Sainte Trinité mais encore au point de vue du don de l'Esprit aux croyants. Elle nous invite à nous défier d'une interprétation univoque de toutes les affirmations de l'Apôtre et à distinguer plutôt une double communication de l'Esprit.

ARTICLE DEUXIÈME.

L'ESPRIT ET LA FOI D'APRÈS SAINT PAUL

Une première antithèse entre la doctrine de l'Apôtre et celle des Actes consiste en ce que Dieu seul d'après saint Paul prendrait l'initiative de la mission du Saint-Esprit (1). Mais, des quelques passages allégués habituellement à l'appui de cette affirmation, le premier, tiré de la première épître aux Corinthiens, enseigne uniquement l'origine divine de l'Esprit : « Nous avons reçu l'Esprit, celui qui est (c'est-à-dire qui procède) de Dieu. » Quant aux autres passages, ils affirment respectivement que c'est Dieu lui-même qui donne (*I Thess.* iv, 8), confère (*Gal.* iii, 5), envoie (*Gal.* iv, 6) le Saint-Esprit, l'Esprit de son Fils, mais ils n'impliquent nullement l'absence de tout intermédiaire, l'exclusion de tout rite sacramentel. Si l'Apôtre met en relief l'initiative divine, c'est qu'il désire inculquer tantôt l'impuissance des œuvres de la Loi (*Gal.* iii, 5), tantôt, en rappelant que l'Esprit reçu procède de Dieu, l'obligation de réaliser la sanctification que cet Esprit nous demande (*I Thess.* iv, 8) ou l'authen-

(1) *I Thess.* iv, 8 : ... ἀλλὰ τὸν Θεὸν τὸν καὶ δόντα τὸ πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. — *Gal.* iii, 5 : Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν... — *Ibid.*, iv, 6 : Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ... — *I Cor.* ii, 12 : Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ.

ticité divine de la filiation adoptive qu'il révèle aux chrétiens (*Gal.* iv, 6).

Mais saint Paul enseignerait une deuxième antithèse avec la théologie des Actes, plus importante que la première, en rapportant le don de l'Esprit à la foi. Dans l'épître aux Galates il poserait le problème en termes très nets : « Est-ce par les œuvres de la Loi que vous avez reçu le don de l'Esprit ou n'est-ce pas plutôt par l'obéissance de la foi (*Gal.* iii, 2, 5) ? » L'Apôtre, tout entier à la défense de la thèse fondamentale de sa lettre, apporte trois raisons pour prouver l'inanité de la Loi mosaïque et la pleine suffisance de la foi. Le premier argument rappelle aux fidèles de Galatie l'autorité divine de l'Évangile et de l'apostolat de saint Paul, le troisième est d'ordre biblique, et le deuxième, dans l'exposé duquel les deux passages en discussion se rencontrent, insiste sur l'expérience des Galates. Partant du fait que les Galates ont reçu le don de l'Esprit, saint Paul leur demande à deux reprises : « Dites moi donc, comment avez-vous reçu le Saint-Esprit ? Est-ce par les œuvres ou est-ce par la foi (1) ? »

L'expression ἐξ ἀκοῆς πίστεως déconcerte par son étrange facture. On pourrait la traduire « audition de la foi », mais cette interprétation contredirait la pensée de saint Paul, qui n'a jamais considéré l'audition passive de l'Évangile comme une condition suffisante à la justification et à la réception de l'Esprit. Il s'agit au contraire, d'après le sens naturel et habituel du terme πίστις, sens imposé par le contexte, de l'acte de foi subjectif, c'est-à-dire de l'assentiment réfléchi et libre de l'intelligence au contenu de l'Évangile. La foi ainsi entendue est un acte d'obéissance, l'audition devient une soumission, et elle implique l'adhésion de l'intelligence et de la volonté à toutes les vérités, obligations et institutions de la nouvelle économie. Bref, la foi et les sacrements ne s'excluent d'aucune façon mais, au contraire, ils s'appellent mutuellement (2). Au reste, la foi constitue une condition indispensablement requise des adultes pour la réception valide des sacrements et par conséquent, il est légitime de lui attribuer une

(1) *Gal.* iii, 2 : ... ἐξ ἔργων νόμον τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως. *Ibid.*, iii, 5 : ... ἐξ ἔργων νόμον ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως.

(2) Voir le rapprochement institué par saint Paul entre les deux termes ἀκοή et ἑπακοή : *II Thess.* i, 8 ; iii, 14 ; *Rom.* x, 16. Cfr *Act.* vi, 7.

certaine façon toutes les grâces opérées par les signes sacramentels. C'est d'ailleurs une grave erreur d'interprétation un cas typique de *Hineininterpretierung*, que de transporter dans les lettres pauliniennes l'objet des discussions engagées quinze siècles plus tard entre les catholiques et les protestants au sujet de la causalité sacramentelle. Pour saint Paul l'antithèse n'était pas, comme au temps de Luther, entre la foi et les sacrements mais tout entière entre la foi à l'Évangile de Jésus et les œuvres de la Loi. Interprétée à cette lumière, en relation avec la controverse menée dans les communautés chrétiennes de Galatie, la foi implique le baptême ; opposée à la Loi mosaïque, elle comprend aussi bien les sacrements que les croyances de la nouvelle doctrine du salut. Cette explication rencontre d'autant plus sûrement la pensée de saint Paul que celui-ci, en plusieurs endroits de ses lettres, attribue au baptême les grâces qu'ailleurs il rapporte à la foi (1). Il est, en effet, impossible qu'un esprit aussi sincère que l'Apôtre des gentils ait enseigné de propos délibéré deux voies de salut contradictoires, ou qu'un esprit aussi puissant ait été entraîné par l'ardeur de ses convictions religieuses et par l'enthousiasme de ses expériences mystiques jusqu'à ne pas s'apercevoir de l'incohérence de sa doctrine.

ARTICLE TROISIÈME

L'ESPRIT ET LE BAPTÊME D'APRÈS SAINT PAUL

1. — La plupart des critiques indépendants n'insistent guère sur l'intervention divine ou le rôle de la foi dans la communication de l'Esprit, mais tous relèvent l'apparent conflit entre la doctrine des Actes sur l'imposition des mains et celle des lettres pauliniennes sur le baptême. D'après l'Apôtre des gentils, la sanctification, la régénération, la filiation divine, et l'union mystique avec le Christ sont réalisées chez les chrétiens par l'ablution baptismale, et ces divers bienfaits ne constituent qu'autant d'as-

(1) Voir surtout *Col.* II, 12. — Cfr REINHARD, *op. cit.*, p. 19 : « Aus dem Glauben den Heiligen Geist erhalten haben, heisst aus dem Glauben die Taufe und durch sie das göttliche Pneuma empfangen haben. »

pects d'une même vie surnaturelle dont le principe intrinsèque s'appelle « l'esprit » (1).

Le bain baptismal ainsi entendu rend-il superflue la communication ultérieure, spéciale du « Saint-Esprit » ? Nous ne le croyons pas. Sans oublier que saint Paul, conformément à un usage qui persista pendant les deux premiers siècles, groupe souvent sous l'appellation commune de « baptême » tous les rites de l'initiation (2), lui-même fait allusion, à plusieurs reprises, à la croissance de la vie surnaturelle. La grâce est susceptible d'épanouissement, et les effets du baptême sont complétés par un don spécial, qu'il appelle dans son vocabulaire propre « la mission » ou « le sceau du Saint-Esprit ». Seule la distinction entre ces deux grâces successives répond à toutes les données des lettres pauliniennes, d'une part à leur doctrine constante touchant une vie nouvelle reçue au baptême et d'autre part à leurs affirmations réitérées concernant une mission du Saint-Esprit postbaptismale. Ajoutons que la première grâce consiste, d'après la doctrine paulinienne, dans l'infusion de la qualité surnaturelle qui transforme le baptisé en une nouvelle créature. Plus tard, il est vrai, la science théologique a prouvé que ce premier don inclut déjà la présence des trois personnes divines ; mais saint Paul, sans contredire cette conclusion théologique, réserve par antonomase à la grâce complémentaire du baptême la mission et le sceau du Saint-Esprit.

2. — De tous les passages des lettres pauliniennes en faveur du don spécial de l'Esprit, aucun ne dépasse en précision l'affirmation suivante de l'épître aux Galates : « Lorsque fut venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, né sous la Loi, afin de nous conférer l'adoption. Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père (3). » L'Apôtre développe dans ce texte les grâces

(1) REINHARD, *op. cit.*, *Das grundlegende Geisteswirken*, p. 9-19 ; *Der neue Mensch*, *ibid.*, p. 19-77.

(2) F. DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906, p. 9 s.

(3) *Gal.*, IV, 4-6 « Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ. »

de l'initiation, et distingue comme deux étapes successives, l'adoption filiale et la mission du Saint-Esprit. Celle-ci rappelle l'effusion pentecostale du «Pneuma» divin et est décrite en termes parallèles à la mission du Fils. Mais elle s'affirme aussitôt comme se perpétuant d'une manière invisible et comme se renouvelant sans cesse dans le cœur des nouveaux convertis. La conjonction explicative *ὅτι* distingue adéquatement les deux grâces et met par conséquent le don postbaptismal en relief. L'épître aux Romains identifie, il est vrai, la filiation adoptive et la collation de l'esprit (*Rom.* VIII, 15 ; v, 5), et la valeur usuelle de la conjonction *ὅτι* au début d'une proposition semble exclure le sens causal ou temporel. Mais il est des cas où la conjonction garde cette valeur même au commencement d'une phrase (1), et la doctrine de l'épître aux Romains se comprend parfaitement à la lumière de la distinction que nous avons établie entre la personne du Saint-Esprit et l'esprit d'adoption. Bref, seule la grâce sanctifiante coïncide avec l'esprit d'adoption filiale et elle seule est attribuée au baptême par les lettres pauliniennes (2).

Cette conclusion est confirmée par un passage de l'épître à Tite, dont voici le contenu : « Mais lorsque Dieu, notre Sauveur, a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit qu'il a largement répandu par Jésus-Christ, notre Seigneur (3). » Le bain dont il s'agit est le baptême chrétien ; jadis on s'est autorisé de l'absence de l'article pour l'interpréter dans un sens figuré, mais cette interprétation est aujourd'hui généralement abandonnée (4). Quant à la régénération, elle correspond à la nouvelle naissance décrite dans le

(1) LAGRANGE, *op. cit.*, in *Gal.* IV, 6, p. 104. L'auteur renvoie d'après Sieffert aux textes suivants : I *Cor.* XII, 15b ; *Jo.* XV, 19 ; XX, 29. — LAGRANGE n'estime pas les rapprochements concluants.

(2) Nous avons été heureux de retrouver les mêmes conclusions dans REINHARD, *op. cit.*, p. 46-47.

(3) *Tit.* III, 4-7 : Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, ὃν ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

(4) PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 311, n. 3.

quatrième évangile ; offerte à tous les chrétiens, elle est indépendante de toute expérience mystique et elle n'a rien qui rappelle la prétendue régénération des mystères païens.

Cette régénération est complétée par un renouvellement de l'Esprit. Du point de vue grammatical deux interprétations sont également possibles ; la première, d'accord avec la Vulgate, rapproche le renouvellement du baptême, la deuxième le rattache immédiatement à la conjonction initiale. Les exégètes qui se rallient à la traduction de saint Jérôme, parlent « du bain de la régénération et du renouvellement dans le Saint-Esprit », mais ils oublient que la succession de trois génitifs est dure, que d'après saint Paul le renouvellement n'est pas l'effet du baptême mais celui des efforts constants de toute une vie chrétienne, enfin que la mission du Saint-Esprit, à laquelle le renouvellement se rattache comme à son point de départ, n'est pas attribuée à l'ablution mais à Dieu et au Seigneur Jésus. Toutes ces raisons nous invitent à distinguer deux bienfaits spirituels et à traduire le passage comme suit : « Dieu nous a sauvés par le bain qui nous régénère et par le Saint-Esprit qui nous renouvelle, l'Esprit qu'il a largement répandu par notre Seigneur Jésus-Christ. » Aussi bien les termes que les épithètes dont l'Apôtre se sert, rappellent la doctrine des Actes et le don distinct du Saint-Esprit (1).

Un troisième passage en faveur de la distinction entre les grâces du baptême et de la confirmation, moins manifeste, il est vrai, que les deux précédents, est emprunté à la première épître aux Corinthiens : « Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit hommes libres, soit esclaves, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit (2). » Pour bien comprendre ce beau passage de

(1) Voir le même texte rapporté au baptême dans PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 311, n. 3.

(2) I Cor. XII, 13 : *Καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἑλλήνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι. Καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.* — Le texte présente toute garantie d'authenticité et est adopté unanimement par les critiques. Le premier membre ne comporte que des variantes sans importance : omission de *ἐνὶ* par F, G ; omission de *ἐν* par quelques minuscules et Clément d'Alexandrie ; enfin, leçon confuse et manifestement corrompue de D. — Le deuxième membre est moins bien conservé, et l'on peut grouper en trois classes les variantes qui l'ont altéré : un premier groupe

spiritualité chrétienne, rappelons brièvement le contexte dans lequel il est présenté. Saint Paul traitant de la distribution et du bon usage des charismes, après avoir donné aux fidèles de Corinthe un critère pour discerner l'origine divine des manifestations charismatiques, détermine la fin de ces grâces extraordinaires et montre comment elles doivent contribuer, en raison même de leur diversité, à l'unité de l'Église. Il explique sa pensée par la belle comparaison du corps mystique, mais avant de développer cette doctrine, il prouve aux Corinthiens la réalité de cette entité d'ordre surnaturel, et établit comment cet organisme spirituel est constitué par le baptême. Le premier membre du passage est d'une interprétation facile ; il attribue à l'ablution l'efficacité de supprimer, au point de vue religieux, toutes les différences de race, tous les privilèges des classes sociales, et d'opérer ces effets merveilleux « dans l'esprit ». L'expression paulinienne rejoint celle par laquelle les évangélistes opposent le baptême chrétien à celui du Baptiste (1), et désigne par conséquent le Saint-Esprit comme l'auteur des grâces baptismales ; on peut même ajouter que le sens causatif de la préposition est particulièrement mis en relief, parce que la notion finale est distinctement exprimée (2).

Quant au second membre de la proposition (3), son interprétation est plus difficile. Beaucoup d'exégètes songent à l'Eucharistie ; ils font valoir que ce sacrement est appelé jusqu'à deux reprises « le calice du Seigneur » (I Cor. x, 20 ; xi, 26), et ils rappellent qu'il est décrit dans la même épître en des termes qui se rapprochent singulièrement du passage en discussion (I Cor. x, 1-4). Cependant le texte manque de toute allusion au pain eucharistique, et si saint Paul parle quelquefois d'une boisson spirituelle, jamais il n'a songé à appeler « esprit » le contenu du calice eucha-

de manuscrits (B, C, D*, F, G) corrige le texte d'après I Cor. x, 4 : ... *ἐν πόμα ἐποτίσθημεν* ; un deuxième groupe harmonise la variante précédente et la leçon que nous avons adoptée : ... *ἐν πόμα ἐποτίσθημεν εἰς ἕν πνεῦμα* ; enfin, une troisième classe de manuscrits contient des variantes singulières, comme : ... *εἰς ἕν πνεῦμα ἐφωτίσθημεν*, — *ἐνὶ πόματι ἐπίομεν*, — *ἐν σῶμά ἔσμεν*.

(1) Mc. i, 8 ; Mt. iii, 11 ; Lc. iii, 16 ; Jo. i, 26, 31, 33 ; Act. i, 5 ; xi, 16.

(2) ... *εἰς ἕν σῶμα*.

(3) *Καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*.

ristique ni à enseigner que dans la cène les chrétiens boivent le «pneuma» divin Et qu'on n'affirme pas, en adoptant sinon pour le texte, au moins pour la signification, la variante *ἐἰς ἓν πνεῦμα*, que le sens du passage n'est autre que de boire le calice « en vue d'un même esprit », idée chère à saint Paul, qui attribue souvent la constitution du corps mystique de l'Église à la communion eucharistique. La variante dont s'autorise principalement cette explication, ne présente pas de garanties suffisantes d'authenticité, et le texte actuel ne comporte pas cette interprétation (1). C'est pour ces diverses raisons qu'un grand nombre d'exégètes songent plutôt au baptême ; ils admettent entre les deux membres du verset 13 la plus étroite dépendance et remarquent à bon droit que saint Paul a pu reprendre ou compléter sa pensée dans un nouvel énoncé. Mais parmi les cérémonies du baptême, aucune ne tend à suggérer la métaphore dont l'Apôtre s'est servi (2). Bousset lui-même l'a très bien remarqué ; tout s'expliquerait, affirme-t-il, si l'on supposait que les chrétiens buvaient l'eau dans laquelle ils étaient baptisés, mais par malheur aucun texte n'a conservé le souvenir d'une pareille coutume (3). Quant à concevoir le Saint-Esprit pénétrant les eaux du baptême et imbibant de sa vertu l'âme des baptisés, ce serait transposer dans l'âge apostolique une croyance dont le plus ancien témoignage formel ne remonte qu'à Tertullien (4). Dans ces conditions, il est vraisemblable que le deuxième membre du verset treizième ne se rapporte pas au baptême mais désigne la communication distincte de l'Esprit.

En guise de confirmation quelques auteurs rappellent que l'Ancien Testament présente en plusieurs endroits la venue de l'Esprit sous le symbole d'une rosée, d'une pluie, d'un effluve ou d'une effusion ; et ils en concluent qu'il n'y avait pour l'Apôtre aucune image plus apte que celle d'une imbibition mystique pour décrire

(1) Voir *supra*, p. 260, n. 2.

(2) H. LIETZMANN, *An die Korinther I* (HNT, t. III, fasc. 1), 2^e éd., Tubingue, 1921, p. 136.

(3) BOUSSET, *In I Cor.* XII, 13 dans *Schriften des Neuen Testaments*, 3^e éd., Goettingue, 1916-1918. — L'usage de boire l'eau baptismale semble avoir été introduit plus tard par le gnostique ophite Justin : voir HIPPOLYTE, *Philosophumena*, v, 23-28 et A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 270.

(4) Voir *supra*, p. 181, n. 1.

le don postbaptismal du Saint-Esprit (1). Mais nous croyons l'analogie trop lointaine et préférons rapprocher du texte apostolique les réflexions exprimées au jour de la Pentecôte par les Juifs incroyants : « D'autres disaient en se moquant : ils sont pleins de vin nouveau (Act. II, 13). » Bien que l'expression se rencontre dans la bouche des adversaires de la nouvelle religion, c'est l'image paulinienne de tantôt, et l'on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance qu'elle a été suggérée à l'Apôtre par la vue des mêmes charismes qui avaient jadis, à Jérusalem, accompagné pour la première fois le don postbaptismal de l'Esprit (2).

3. — La plupart des auteurs rationalistes ou protestants résument ces conclusions en rapportant « la mission du Saint-Esprit » formellement au rite de l'ablution. A cet effet ils font valoir comme un premier argument, indirect il est vrai, le passage suivant de la première épître aux Corinthiens : « Car je ne veux pas vous laisser ignorer, mes frères, que nos pères ont tous été sous la nuée, que tous ont traversé la mer et que tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer ; qu'ils ont tous mangé le même aliment spirituel et qu'ils ont tous bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient tous à un rocher spirituel qui les accompagnait : et ce rocher était le Christ (3). » Dans le contexte l'Apôtre inculque aux Corinthiens une crainte salutaire du péché, il leur prouve par un exemple emprunté à l'histoire d'Israël quel danger il y aurait à faire reposer leur salut sur la réception passive des sacrements, et conclut de la réprobation des Juifs au devoir et à la nécessité de collaborer à l'œuvre de la grâce par des efforts constants de sanctification personnelle. Or, dans la description des bienfaits accordés aux pères du désert, il n'est fait allusion qu'à deux sacrements, ; preuve manifeste, dit-on, qu'il n'a y pas de place dans la théologie paulinienne pour un troisième rite,

(1) PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 315-317 : *La confirmation*.

(2) Act. II, 13 Ἑτεροὶ δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσιν.

(3) I Cor. x, 1-4 : Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον, καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα.

distinct du baptême et de l'Eucharistie, qui serait la confirmation ou le « baptême d'Esprit ».

Mais il n'est pas prouvé que dans le passage cité saint Paul énumère et décrive en figures tous les rites de l'initiation. Amorcée par la description des bénédictions spirituelles accordées au peuple élu, l'énumération n'est pas complète ; elle est tout entière conditionnée par le rappel du passé. D'ailleurs est-il bien sûr que saint Paul n'envisage que deux sacrements ? sa pensée ne serait-elle pas plus nuancée ? Remarquons l'insistance avec laquelle l'Apôtre appuie sur le séjour d'Israël sous le nuage miraculeux et la valeur d'un baptême figuratif qu'il lui reconnaît. On se rappelle que le Saint-Esprit ombragea la Vierge Marie comme une nuée, et l'on sait que quelques Pères ont retrouvé dans la métaphore choisie par saint Paul une préfiguration biblique de la présence de l'Esprit (1).

La première lettre aux Corinthiens contiendrait une preuve plus manifeste du rapprochement établi par saint Paul entre l'ablution baptismale et le don du Saint-Esprit. L'Apôtre reproche vivement aux fidèles de Corinthe les abus survenus dans leur église, et pour les détourner efficacement de ces désordres moraux il leur enseigne à la fois les menaces divines auxquelles ils s'exposent et l'état sublime auquel ils ont été appelés : « Voilà pourtant ce que vous étiez, du moins quelques-uns d'entre vous ; mais vous avez été lavés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu (2). » L'affirmation de l'Apôtre est très nette et nous reconnaissons volontiers qu'elle vise le baptême ; elle rappelle aux chrétiens une expérience reli-

(1) *Lc. I, 35.* — MALDONAT, in *Lc. I, 35* : « Suspicio ego, Graecum verbum ἐπισκιάω, pro Hebraico poni, nube obducere. » — AMBROISE, *De mysteriis*, III, 12 : PL, XVI, 392-393.

(2) *I Cor. VI, 11* : Καὶ ταῦτά τινες ἦτε ἅλλα ἀπελούσασθε, ἅλλα ἡγιασθήτε, ἅλλα ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. — Les variantes du texte sont fort peu importantes ; les unes regardent la conjonction ἅλλα dont l'orthographe oscille entre ἅλλά et ἄλλ' ; les autres concernent le nom du Seigneur : τοῦ κυρίου (Clément d'Alexandrie et le traducteur de saint Irénée), τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (A, D***, L, al. longe plur.), τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (D*, E, al ; Tischendorf, B. Weiss, Nestle, v. Soden), τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (B ; Westcott-Hort, Vogels. Ce dernier met le pronom personnel entre parenthèses).

gieuse initiale qui les arracha à l'iniquité du paganisme et les transporta dans un état de pureté morale, de justice et de sainteté. Les trois verbes coordonnés, tous les trois à l'aoriste, expriment les effets d'un même sacrement ; le premier décrit ceux du baptême d'un point de vue négatif comme la rémission des péchés, bienfait qui sera rappelé par l'épître aux Éphésiens (*Eph.* v, 23), et les deux autres exposent les grâces positives de l'ablution, la justice et la sainteté (1). Bref, étroitement associés aussi bien par le sens que par la construction grammaticale, les trois verbes se rapportent aux deux substantifs régimes qui suivent l'énoncé principal, et par conséquent ils mettent l'Esprit en rapport avec le baptême chrétien.

Mais il convient de déterminer la nature de ce rapport, en d'autres termes il importe de savoir si l'Esprit est présenté comme le don du baptême ou comme la cause de l'efficacité sacramentelle. Seule cette dernière interprétation nous paraît vraisemblable, et c'est en la supposant que Clément d'Alexandrie a pu négliger jusqu'à deux reprises, dans la citation de ce passage, la préposition *ἐν* (2). On connaît la construction aramaisante de *ἐν* avec le datif, et l'on sait qu'elle correspond à l'une des multiples fonctions de la préposition hébraïque *ב* (3). Or le contexte impose cette explication ; il juxtapose très étroitement l'Esprit au nom de Jésus et le présente au même titre comme une des causes de l'efficacité sacramentelle. Au reste, la métaphore d'une ablution dans l'Esprit serait une image de mauvais goût dont on ne trouverait ailleurs aucune trace dans les lettres pauliniennes. Dans ces conditions, l'Apôtre n'attribue nulle part au baptême le « don du Saint-Esprit ».

4. — Il reste à déterminer si saint Paul a rapporté le don post-baptismal à un rite sacramentel. A ce sujet les lettres pauliniennes ne contiennent presque pas de renseignements ; néanmoins l'usage constant de l'aoriste dans les passages étudiés, ainsi que le parallélisme établi par l'Apôtre entre la circoncision et le don de l'Esprit (4), font penser que cette dernière grâce était ratta-

(1) *I Cor.* i, 2 ; *Rom.* vi, 13, 19 ; xv, 16 ; *Eph.* v, 26.

(2) Voir C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*, editio septima critica maior, Leipzig, 1859.

(3) Voir en particulier l'expression *ἐν πνεύματι* : *I Cor.* vi, 11 ; *II Cor.* vi, 6 ; *I Thess.* i, 5 ; *Rom.* ix, 1 ; xiv, 17 ; *Col.* i, 8 ; *I Ti m.* iii, 16.

(4) *Rom.* ii, 28-29 ; *Phil.* iii, 3.

chée à quelque sacrement. D'ailleurs le silence de saint Paul s'explique aisément ; jamais il ne décrit ex professo les rites de l'initiation, et s'il fait allusion aux cérémonies du baptême, c'est uniquement à cause de leur symbolisme si riche et si instructif. Cette dernière raison n'existait pas pour le sacrement de l'Esprit ; d'un symbolisme naturel mais élémentaire, l'imposition des mains ne se prêtait pas à des considérations mystiques ou à des leçons de morale, et l'on comprend que l'Apôtre n'ait pas eu l'occasion ni éprouvé le besoin de la mentionner ou de la décrire (1).

Deux autres faits expliquent en partie l'omission de l'imposition des mains dans les lettres pauliniennes : la fréquence des communications immédiates de l'Esprit (2), et l'étroite connexion qui exista primitivement entre les deux sacrements de l'initiation. Régulièrement le baptême et la confirmation se suivaient sans aucune interruption, et nous croyons que durant l'âge apostolique les apôtres ont délégué aux simples prêtres la communication de l'Esprit. Tel est le ministère, extraordinaire il est vrai, confié à Ananie (3), et telle semble la déduction logique d'une affirmation de saint Paul (4) et de l'organisation primitive des églises apostoliques (5). Au reste dans l'église latine cette délégation a toujours été accordée par les souverains pontifes (6), et elle est devenue habituelle dans les églises orientales (7). Pour toutes ces raisons le silence de saint Paul se comprend sans peine, et dès lors nous sommes en droit de conclure que la communication postbaptismale de l'Esprit, insinuée à plusieurs reprises par l'Apôtre, exprime en réalité les grâces sacramentelles de la confirmation (8).

(1) Sur le symbolisme du baptême, voir surtout PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 306-312.

(2) Voir *supra*, p. 206-207.

(3) Act. ix, 17. Cfr p. 33, n. 10.

(4) I Cor. i, 17.

(5) Voir *supra*, p. 120 et p. 120, n. 1.

(6) *Codex iuris canonici Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Rome, 1918, lib. III, pars I, titulus II, can. 782, § 2.

(7) STÆRK, *op. cit.*, p. 165.

(8) Rappelons que l'épître aux Hébreux mentionne explicitement l'imposition des mains ; mais nos contradicteurs n'en admettent d'aucune façon l'authenticité paulinienne. Voir *supra*, p. 194-195.

ARTICLE QUATRIÈME

LE « SCEAU DE L'ESPRIT » D'APRÈS SAINT PAUL
ET L'ANCIENNE TRADITION

1. — Nous avons vu, dans l'article précédent, que saint Paul distingue parmi les bienfaits de l'initiation le don d'un esprit, principe d'une vie nouvelle, et la mission du Saint-Esprit, suivant, confirmant et manifestant cette régénération ; il importe maintenant de rechercher quel est l'effet propre de ce don post-baptismal. A cette question les épîtres de la captivité nous ont, semble-t-il, répondu en décrivant le don complémentaire du baptême comme le sceau de l'Esprit et en le mettant en parallèle avec la circoncision (1).

La « sphragis de l'Esprit » se rencontre d'abord dans la deuxième lettre aux Corinthiens (2), mais c'est l'épître aux Éphésiens qui présente les passages à la fois les plus étendus et les plus instructifs (3). Dans le prologue, vers la fin de cette longue phrase où les participes se suivent en cascade, saint Paul énumère le sceau de l'Esprit parmi les bienfaits conférés aux chrétiens ; puis il

(1) Les ouvrages sur la « sphragis » sont devenus nombreux. Revelons surtout : ANRICH, *op. cit.*, p. 120-126. — WOBBERMIN, *op. cit.*, p. 143-154. — V. STROMBERG, *op. cit.*, p. 89-104. — DOELGER, *Sphragis. Eine alt-christliche Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911. — Depuis la publication de ce dernier ouvrage, capital en la matière, citons : W. HEITMUELLER, *Sphragis* dans *Neutest. Studien Georg Heinrichi dargebracht*, Leipzig, 1914. — E. MAASS, *Segnen, Weihen, Taufen* dans ARW, 1922, t. XXXI, p. 241-286. Voir *supra*, p. 79, n. 2.

(2) II Cor. I, 21-22 : Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. — I Cor. IX, 2 : ... ἡ γὰρ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ. — Rom. IV, 11 : Καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως. — II Tim. II, 19 ne se rapporte pas à un rite d'initiation, et Rom. XV, 28 relève de l'usage profane. Remarquer toutefois dans ce dernier passage le rapprochement des notions de « parfaire » et de « marquer » : .. τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας, καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τούτου.

(3) Ephes. I, 13 : ... τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. — Ibid., IV, 30 : Καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

revient à la même métaphore dans la section morale, au chapitre quatrième, en suppliant les chrétiens de ne pas attrister le Saint-Esprit « dans lequel ils ont été marqués d'un signe en vue de la rédemption ». Dans ces trois passages le sceau ne vise pas à proprement parler un rite sacramentel mais un bienfait d'ordre spirituel (1), réservé aux chrétiens. C'est par le Christ que la marque est imprimée (2), et c'est à raffermir l'union des chrétiens avec le Christ qu'elle dirige toute son efficacité (3). A première vue la deuxième lettre aux Corinthiens semble décrire la « sphragis » comme un privilège de l'apostolat (4), mais cette interprétation ne cadrerait pas avec l'enseignement de l'épître aux Éphésiens où le sceau est énuméré parmi les bénédictions spirituelles départies par Dieu à toute la communauté. La « sphragis » communique l'Esprit, et celui-ci est désigné tantôt comme l'Esprit de la promesse (5), tantôt comme le Saint-Esprit (6). Envoyé par Dieu (7) ou par le Christ (8), il rappelle manifestement l'Esprit décrit dans l'épître à Tite et le don messianique attribué par les Actes à l'imposition des mains. Remarquons que le substantif « sphragis » ne se rencontre pas encore dans les lettres pauliniennes (9) ; l'Apôtre se sert de l'expression verbale qui exprime soit l'acte lui-même d'imprimer une marque (10), soit dans la forme passive l'empreinte ou le caractère qui distingue les chrétiens (11).

Dans sa monographie sur la « sphragis » dans l'antiquité, Dölger distingue dans l'emploi de ce terme trois significations principales. La « sphragis » était en premier lieu une marque d'appartenance, une marque de propriété (*Eigentumsmarke*), et par voie de conséquence un gage de protection pour les personnes et les objets qui en étaient munis (*Schutzmarke*) ; dans le domaine religieux cette appartenance suivait un acte de consécration à la

(1) II Cor. I, 21-22 ; Ephes. I, 13-14 ; IV, 30.

(2) Eph. I, 13.

(3) II Cor. I, 21.

(4) II Cor. I, 21 ; V, 5.

(5) Eph. I, 13 ; II Cor. 20-21.

(6) Eph. I, 13 ; IV, 30.

(7) II Cor. I, 21. Cfr *ibid.*, V, 5.

(8) Eph. I, 13.

(9) Il s'agit, bien entendu, de « sphragis de l'Esprit ».

(10) II Cor. I, 22.

(11) Eph. I, 13 ; IV, 30.

divinité, et souvent l'initié recevait l'empreinte religieuse en vertu de laquelle il devenait le sujet du dieu et celui-ci, par réciprocité, le gardien de son protégé. La « sphragis » était ensuite un cachet d'authenticité, confirmant la provenance d'un document et conférant leur valeur juridique aux actes de l'autorité. Enfin, la « sphragis » devenait quelquefois synonyme de *χαράκτις*, et désignait le sceau lui-même qui imprime sur l'objet sigillé l'empreinte de ses traits (1). De ces trois acceptions, les deux premières se rencontrent dans les textes pauliniens. La « sphragis de l'Esprit » est une marque de propriété, qui intensifie et fortifie l'appartenance des fidèles au Christ (II *Cor.* i, 21) ; elle est un gage de protection divine, arrhes de vie éternelle et de salut (II *Cor.* v, 5 ; *Ephes.* i, 14 ; iv, 30) ; enfin, elle est le sceau qui authentique la mission divine de l'apostolat chrétien (II *Cor.* i, 22). Ces affirmations contiennent en germe la doctrine théologique du caractère sacramentel indélébile que le baptême, la confirmation et l'ordre impriment, d'après la doctrine catholique, dans les âmes des croyants.

2. — Saint Paul s'est servi la première fois du terme « sphragis » dans l'épître aux Romains pour désigner la circoncision, et ce passage nous révèle, semble-t-il, les origines de l'expression « sceau de l'Esprit » (2). L'Apôtre n'introduisit pas un terme nouveau dans le langage religieux ; il ne puisa pas au vocabulaire des mystères païens, mais reprit simplement une appellation reçue aux traditions juives rabbiniques, targumiques, et liturgiques. Le Talmud appelle la circoncision le sceau d'Abraham, et juxtapose à la cérémonie juive la prière suivante : « Benedictus sit qui sanctificavit dilectum ab utero et signum posuit in carne, et filios suos sigillavit signo foederis sancti (3). » La littérature targumique, par exemple le targum sur le *Cantique des Cantiques*, continue ces traditions (4), et la liturgie juive sanctionne à son tour l'ancienne appellation (5). Le rituel juif, il est vrai, ne témoi-

(1) DOELGER, *op. cit.*, p. 18-39, 39-65, 1-7. — REINHARD, *op. cit.*, p. 19-22.

(2) *Rom.* iv, 11. Cfr *supra*, p. 267, n. 2.

(3) *Sabbath*, xix, 6 ; *Talm. Jérus.*, *Beracoth*, ix, 3 ; *Schemoth Rabba*, 19, d'après v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 93 et DOELGER, *op. cit.*, p. 53-54.

(4) Voir dans v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 93 : *התיבה ברה*. — *שפראג'ס תה* *פערטומה*. — Il s'agit du Targum sur *Cant.* iii, 8.

(5) Voir S. BAER, *דברי הברית*, Rödelheim, 1874, dans v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 93.

gne que pour les temps modernes, et l'âge absolu des divers documents talmudiques et targumiques ne peut être déterminé. Toutefois, les textes du Talmud remontent au delà du quatrième siècle, et les formules liturgiques, en raison de la survivance tenace des prières et des gestes rituels, peuvent dater d'une très haute antiquité. Au reste, grâce à l'*épître de Barnabé*, on retrouve les traces de l'appellation juive jusque dans l'âge post-apostolique, car cet écrit désigne la circoncision par le terme « sphragis » (1). Enfin, le quatrième livre d'Esdras, les *Psaumes* et les *Odes de Salomon* prouvent que la même expression avait reçu plusieurs acceptions religieuses dans les milieux juifs contemporains du christianisme naissant (2).

Si ces diverses données montrent déjà que l'Apôtre a pu emprunter à la terminologie juive le terme « sphragis », le fait de l'emprunt résulte de ce que la « sphragis » chrétienne possède tous les sens que les écrits juifs ont attribués au sceau de la circoncision. Signe de propriété, la circoncision opérait, d'après le *Livre des Jubilés*, l'appartenance au peuple élu (3) ; signe de salut, elle préservait Israël de l'emprise des démons (4), elle le sauvait

(1) *Epist. Barnabae*, ix, 6, éd. FUNK, t. I, p. 64 : 'Ἀλλ' ἐρεῖς · καὶ μὴν περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα.

(2) IV *Esdrae*, vi, 5, éd. M. HETZENAUER, *Biblia sacra*, Ratisbonne, 1914, p. 1223 : « Et antequam investigarentur praesentes anni et antequam abalienarentur eorum qui nunc peccant adinventiones, et consignati essent, qui fidem thesaurizaverunt. » — *Psaumes de Salomon*, xv, 8, éd. J. VITEAU, *Les psaumes de Salomon (Documents pour l'étude de la Bible)*, Paris, 1911, p. 330 : ... ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ δικαίων εἰς σωτηρίαν. xv, 10 : ... τὸ γὰρ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. — *Odes de Salomon*, iv, 8 ; viii, 15-17, éd. RENDEL HARRIS et A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester, 1916, t. I, p. 27 ; tr. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. 149-150 : « Car ton sceau est connu et tes créatures lui sont connues ; tes armées le possèdent, et les archanges élus l'ont revêtu » ; « Car je ne détourne pas mon visage de ceux qui sont à moi, parce que je les connais, et avant qu'ils ne fussent, je les ai connus ; j'ai mis mon sceau sur leur visage, c'est moi qui ai disposé leurs membres ; je les ai gratifiés de mes mamelles parce qu'ils boivent mon lait saint et ils en vivent. » Voir KAUTZSCH, *op. cit.*, t. II, p. 364, 143 et HENNECKE, *op. cit.*, p. 439, 444.

(3) *Livre des Jubilés*, i, 23, éd. KAUTZSCH, t. II, p. 40.

(4) *La prière de Manassé*, 2, éd. KAUTZSCH, t. I, p. 168. — *Odes de Salomon*, xxiii, 6-8 ; xxiv, 5-7 ; éd. RENDEL HARRIS et MINGANA, t. I, p. 56, 58. Voir HENNECKE, *op. cit.*, p. 458, 459. — Cfr *Apoc.* v, 1-5 ; vii, 3 ; ix, 7-11.

de la géhenne au grand jour de la consommation, et le conduisait aux béatitudes du royaume messianique (1) ; autant de significations qui se retrouvent appliquées au sceau du Saint-Esprit. Enfin, saint Paul lui-même dissipe les dernières hésitations en décrivant jusqu'à deux reprises la communication du Saint-Esprit comme la circoncision spirituelle des chrétiens, d'abord dans la lettre aux Romains, puis dans celle aux Philippiens où il l'oppose aux faux docteurs judaïsants (2). En proposant cette doctrine, l'Apôtre pouvait s'inspirer de plusieurs passages de l'Ancien Testament. Les prophètes, en prêchant la circoncision du cœur, avaient mis ce renouveau moral en rapport avec l'effusion messianique et eschatologique de l'Esprit (3) ; c'est en se souvenant de ces textes que l'Apôtre a tracé un parallèle entre le don de l'Esprit et la circoncision, et c'est moyennant ce parallèle qu'il a emprunté l'expression « sphragis » au langage religieux juif contemporain.

3. — Signifié d'une façon constante par un verbe à l'aoriste (II Cor. I, 22 ; Ephes. I, 14 ; IV, 30), le sceau de l'Esprit suggère un rite sacramentel. Beaucoup d'exégètes proposent d'identifier ce rite avec le baptême (4), mais quelques-uns préfèrent y reconnaître soit l'ensemble des rites de l'initiation, groupés aux origines sous une même appellation (5), soit d'une façon distincte le sacrement de la confirmation (6). Les partisans de cette dernière interprétation remarquent que le terme « sphragis » s'op-

(1) IV *Esdrae*, VI, 5 ; VIII, 53, éd. HETZENAUER, p. 1223, 1226. — *Psaumes de Salomon*, XV, 6 et 9 ; cfr *supra*, p. 270, n. 2. — *Odes de Salomon*, IV, 8 ; VIII, 15-17 ; cfr *supra*, p. 270, n. 2. — *Apoc.* XIII, 16 ; XIX, 20 ; XIV, 1.

(2) *Rom.* II, 28-29 ; Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερωῖ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερωῖ ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματα. — *Phil.* III, 3 ; *Ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι Θεοῦ λατρεύοντες καὶ πανχόμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.*

(3) *Deut.* X, 16 ; XXX, 6 ; *Lev.* XXVI, 41 ; *Jer.* IV, 4 ; IX, 25 ; *Ezech.* XI, 19 ; XXXVI, 26 ; XXXIX, 29 ; *Jer.* XXIV, 7 ; *Is.* XLIV, 3.

(4) REINHARD, *op. cit.*, p. 19. — Voir l'affirmation plus réservée de DOELGER, *Sphragis*, p. 79.

(5) DOELGER, *Sphragis*, p. 78, n. 4.

(6) DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 37. — UMBERG, *op. cit.*, p. 105. — Parmi les auteurs protestants : v. STROMBERG, *op. cit.*, p. 89-104.

pose formellement à la foi chrétienne et que celle-ci comprend, au sens concret et plénier, la réception du baptême chrétien (1). En outre, ils insistent sur la description de l'Esprit ; celui-ci est l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, l'Esprit des promesses, bref, l'Esprit dont la mission suivait, d'après les Actes, la réception du baptême. Mais l'argument principal en faveur d'une distinction entre les grâces du baptême et celles de la « sphragis » est, sans contredit, le rapprochement institué par saint Paul entre la nouvelle marque intérieure et spirituelle de l'Esprit et la circoncision prêchée par les faux docteurs de Colosses. Les judaïsants d'Asie, en effet, à la différence de ceux de Galatie, recommandaient le rite juif non plus comme un moyen de salut nécessaire au même titre que la foi ou le baptême, mais comme une pratique surrogatoire de sainteté plus grande, d'initiation complémentaire réservée aux parfaits (2). C'est à la circoncision interprétée de cette manière, c'est-à-dire à la circoncision complément du baptême, que saint Paul, a opposé le sceau de l'Esprit, et c'est pourquoi nous sommes autorisés à y reconnaître un complément des grâces baptismales. Au reste, d'après la lettre aux Romains, la « sphragis » appose un sceau de confirmation, et par conséquent l'appellation convient naturellement au rite sacramentel qui confirme et intensifie les effets du baptême (3). Ajoutons enfin, pour appuyer une interprétation qui pourrait sembler au premier abord un peu subtile, que le concile de Jérusalem, en abrogeant la circoncision, n'a pas établi un rapprochement entre le rite juif et le baptême chrétien, mais a tracé un parallèle entre la cérémonie juive et la réception pentecostale et postbaptismale du Saint-Esprit (4).

4. — Il ne manque certes pas de difficultés à l'interprétation de la « sphragis » que nous venons de proposer. Et d'abord, on remarquera que l'Apôtre lui-même a reconnu dans le baptême l'antitype formel de la circoncision (5). Pour répondre à cette objec-

(1) UMBERG, *op. cit.*, p. 105.

(2) PRAT, *op. cit.*, t. I, 7^e éd., Paris, 1920, p. 334-342.

(3) Rom. IV, 11 : ... σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης.

(4) Act. XV, 8 : Καὶ ὁ καρδιογνώστης Θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς (αὐτοῖς) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν. — V. STROMBERG, *op. cit.*, p. 110 ss.

(5) Col. II, 11-12 : Ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτο-

tion on a supposé que le langage de saint Paul manque de précision en cet endroit, mais cette hypothèse n'a pas d'appui. Par contre, il est naturel de reconnaître que l'Apôtre enseigne un double symbolisme de la circoncision et par conséquent, qu'il distingue deux sens typiques, l'un s'appliquant au baptême, et l'autre à la mission distincte du Saint-Esprit. Sceau de confirmation par son institution et par sa signification traditionnelle, la circoncision est en même temps, par l'acte qui la constitue, une *περιτομή*, une résection de la chair de péché, et sous ce dernier aspect, elle peut être rapprochée du baptême. Et qu'on n'insiste pas en disant que les premières générations chrétiennes ont reconnu dans le baptême, et nullement dans la confirmation, la circoncision spirituelle des chrétiens (1). Le fait n'a rien de surprenant et s'explique facilement : les chrétiens de l'âge post-apostolique ont surtout retenu le dernier des deux rapprochements que saint Paul a institués entre la circoncision juive et l'initiation chrétienne ; à partir de la déroute du parti judaïsant d'Asie et de la dispersion des judéo-chrétiens, on s'est contenté d'opposer à la circoncision le rite de l'ablution.

Plus importante est l'objection tirée de la signification du terme « sphragis » dans l'ancienne littérature chrétienne. Dölger affirme, et son autorité est très grande en la matière, que l'expression désigne toujours le baptême (2), et ne fut appliquée à la confirmation qu'au cours du troisième siècle dans les églises de Rome et d'Afrique (3). Mais il s'écoule presque un siècle entre les épîtres de saint Paul et les premières attestations postapostoliques, les lettres de Barnabé et du pseudo-Clément ; dans l'entretemps il nous est impossible de constater le sens du terme et de suivre, s'il y a lieu, son évolution. D'ailleurs, durant toute cette

μὴ τοῦ Χριστοῦ, συνταféντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι. — La circoncision nouvelle est, par conséquent, à la fois *περιτομή* et *σφραγίς* : *περιτομή* par la rémission des péchés ou le baptême proprement dit, *σφραγίς* par le don de l'Esprit.

(1) JUSTIN, *Dialog.*, XLIII, éd. OTTO, t. I, 2, p. 138.

(2) DOELGER, *Sphragis*, p. 80 ss.

(3) DOELGER, *op.cit.*, p. 179. L'auteur renvoie à Cyprien, aux papes Corneille, Silvestre, Innocent, à l'Ambrosiaster et à quelques épigraphes latines du IV^e siècle.

période, il existe la plus étroite connexion entre les sacrements de baptême et de confirmation ; et par conséquent, il est vraisemblable que le terme « sphragis » exprime à la fois et conjointement les deux rites de l'initiation. Enfin, parmi les plus anciens documents, le *Pasteur* d'Hermas et la deuxième lettre (apocryphe) de saint Clément gardent les traces de la signification primitive et paulinienne (1). Bien que cette épître appelle déjà le rite baptismal lui-même le « sceau de l'Esprit », elle semble réserver l'expression aux grâces positives de l'initiation et en particulier à la communication de l'Esprit. La « sphragis » est décrite comme le gage de la vie éternelle (2), et d'autre part, d'après la même lettre, l'Esprit est appelé la semence de cette bienheureuse éternité (3). Le *Pasteur* d'Hermas reprend la doctrine de l'épître pseudo-clémentine. Sans doute, il applique au baptême, voire à l'eau baptismale, le terme « sphragis », mais d'une manière tout à fait exceptionnelle ; ailleurs l'auteur rejoint la conception et la terminologie pauliniennes. La huitième parabole identifie la « sphragis » et l'ἱματισμός de l'initiation (4), et ce vêtement symbolique apparaît dans les paraboles huitième et neuvième comme une métaphore pour désigner la communication de l'Esprit (5). Au reste, la parabole neuvième rapproche de la « sphragis » la collocation de la « vertu » et des « esprits » symbolisés par les vierges allégoriques, et pour autant elle conserve manifestement les traces de l'ancienne tradition (6). L'étude des plus anciens docu-

(1) PSEUDO-CLÉMENT, II Cor. VI, 9 ; VIII, 6, éd. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, p. 192, 194. — HERMAS, *Simil.* IX, 16, 4 ; VIII, 6, 3 ; IX, 16, 3, 4, 5, 7, éd. FUNK, t. I, p. 608, 568, 608-610.

(2) PSEUDO-CLÉMENT, II Cor. VIII, 6, éd. FUNK, t. I, p. 194 : ... τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.

(3) *Ibid.*, XVI, 3 et 5, éd. FUNK, t. I, p. 202 : τηρήσατε τὴν σάρκα ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε... τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

(4) HERMAS, *Simil.* VIII, 2, 3-5, éd. FUNK, t. I, p. 558-560. Comparer ensuite IX, 13, 7 et IX, 17, 4, éd. FUNK, t. I, p. 602 et 610 : les effets attribués au sceau sont identiques à ceux qui sont rapportés aux esprits.

(5) *Simil.* VIII, 2, 3 ss. ; IX, 13, 2, 5 ; 24, 2 ; 32, 3, éd. FUNK, t. I, p. 558-560, 600-601, 620, 631-632.

(6) *Simil.* IX, 17, 4, éd. FUNK, t. I, p. 610 : λαβόντες οὖν τὴν σφραγίδα... τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν. — Bref, le sceau désigne et le baptême et le don de l'Esprit.

ments littéraires confirme par conséquent l'interprétation des lettres pauliniennes, et montre que la « sphragis » désignait primitivement, même à l'âge postapostolique, la communication post-baptismale de l'Esprit. Mais plus tard, vu l'étroite connexion entre le baptême et la confirmation, l'expression fut étendue à l'ensemble de l'initiation. Au troisième siècle, on distingua mieux les deux rites sacramentels, et la « sphragis » se rattacha de nouveau, mais cette fois-ci pour des raisons toutes différentes, aussacrement de la confirmation (1).

ARTICLE CINQUIÈME

L'ESPRIT ET LE BAPTÊME D'APRÈS L'ANCIENNE TRADITION

Après avoir montré que les lettres pauliniennes ne s'opposent pas à une double communication de l'Esprit, examinons brièvement les difficultés soulevées par les auteurs protestants autour de l'enseignement des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques (2).

Pour prévenir dès l'abord une série d'objections classiques, rappelons que les Pères enseignent l'intervention de l'Esprit dans toutes les œuvres du salut. Ce serait par conséquent une erreur très grave que de confondre l'intervention active de la personne divine dans l'infusion des grâces baptismales avec le don formel du Saint-Esprit. Déjà au troisième siècle, les écrivains de l'Afrique chrétienne rapportent à la puissance de l'Esprit l'efficacité des rites sacramentels ; ils insistent sur l'impuissance des éléments matériels en l'absence de la vertu divine et en concluent à l'invalidité du baptême, de la confirmation et des ordinations conférées par les hérétiques (3). Cette doctrine, réserve faite des con-

(1) Voir plus loin, chapitre sixième : *Les rites connexes de l'imposition des mains dans l'Église ancienne.*

(2) Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 179-193.

(3) CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, 5, éd. HARTEL, t. II, p. 803 : « Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat Spiritum Sanctum. » ; *Epist.* LXX, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768-769 : « Nec unctio spiritualis apud haereticos potest esse... quomodo potest spiritualia agere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum ? »

clusions erronées, fut reprise par saint Ambroise (1), puis par saint Augustin qui systématisa le premier en une théologie sacramentaire les affirmations particulières développées par les auteurs précédents au sujet du baptême et de la confirmation (2).

En outre, les mêmes auteurs distinguent plusieurs communications successives du « Pneuma » divin ; les *Constitutions apostoliques* et le *Missale Bobiense* attribuent même aux rites du catéchuménat une participation initiale de l'Esprit (3). Cependant, comme ces derniers écrits sont d'origine tardive, il est plus sûr de faire appel au groupe imposant de documents qui rapportent un don de l'Esprit, distinct du baptême, tantôt à l'onction cruciforme, tantôt au signe de la croix. Tertullien et saint Cyprien se contentent de mentionner d'une façon indéterminée les effets « spirituels » de l'huile bénite, mais plus tard saint Augustin, saint Victor de Vite, Leidrade de Lyon saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède attribuent à cette même chrismation l'infusion du Saint-Esprit (4). Ajoutons qu'un don de l'Esprit est également attribué à la réconciliation des hérétiques et des

(1) AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, I, 7, 89 ; PL, XVI, 725 : « Nulla potest esse plena benedictio nisi per infusionem Spiritus Sancti. »

(2) AUGUSTIN, *Quaest. in Heptateuch.*, III, 84 ; PL, XXXIV, 712 : « ... Dominus autem (sanctificat) invisibili gratia per Spiritum Sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. »

(3) C.A., VII, 22, 2, éd. FUNK, t. I, p. 406. — *Missel de Bobbio*, éd. FORBES, t. II, p. 266 : « Post haec insufflabis in os eius ter, et dices : Accipe Spiritum Sanctum et in corde teneas. » L'éditeur ajoute : « This rite of insufflation, which must be carefully distinguished from the more common one of exsufflation, which often bears its name, seems to have been rare in the Western Offices. That in the margin is the only example of it found in Martene (lib. I, c. I, art. 7, ordo 7) who does not notice it in his commentary. »

(4) TERTULLIEN, *De baptismo*, VII ; PL, I, 1206 ; *De carnis resurrectione*, VIII ; PL, II, 806. — CYPRIEN, *Epist.* LXX, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768. — AUGUSTIN, *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239 ; PL, XLIII, 342 ; *Sermo* CXXVII ad infantes ; PL, XXXVIII, 1100 ; *In epist. Ioannis ad Parthos*, tract. III, 5 ; PL, XXXV, 2000. — VICTOR DE VITE, *De persecutione Vandalorum*, I, 6 ; PL, LVIII, 189. — LEIDRADE DE LYON, *Liber de sacramento baptismi*, VII ; PL, XCIX, 863-865. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiarum lib.* VI, 19, 39 et 51 ; PL, LXXXII, 255, 256. — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, CXXIII-CXXV ; PL, XCVI, 162-163 ; *Liber de itinere deserti*, XXVI, LXXVI ; PL, XCVI, 179, 188.

pêcheurs pénitents ; cette doctrine se retrouve non seulement chez les partisans de l'évêque romain, mais aussi chez tous les auteurs qui se sont ralliés au point de vue soutenu par Cyprien et Firmilien de Césarée (1). Enfin, nous pouvons rappeler comment les églises ont attribué les grâces et les charismes de l'Esprit aux rites des ordinations (2).

Empruntées aux milieux les plus distincts, ces quelques attestations établissent la possibilité d'une double communication de l'Esprit au moment même de l'initiation. Dans l'église latine le premier auteur qui se rend compte d'une manière explicite de l'existence de ce double don et qui se préoccupe de lui trouver une explication théologique est l'évêque de Carthage, saint Cyprien (3). Obligé par la solution qu'il défendit dans les controverses sur la validité des sacrements conférés en dehors de l'Église, d'attribuer au baptême un premier don de l'Esprit, il se trouve embarrassé pour déterminer par rapport à cette grâce initiale la valeur propre de la confirmation. Il résout le problème en comparant la régénération chrétienne à la création d'Adam et distingue dans ce prototype biblique la création du corps humain, c'est-à-dire la constitution de l'organisme surnaturel du chrétien, et l'insufflation du souffle de vie, ou l'infusion du Saint-Esprit (4). Cette ingénieuse explication passa inaperçue ; les auteurs postérieurs n'y font pas allusion, ou plutôt l'ont abandonnée, en quête, semble-t-il, d'une hypothèse mieux établie.

Saint Augustin proposa une nouvelle interprétation ; réservant

(1) CYPRIEN, *Epist.* LXIX, 2, 3 ; LXXIII, 16, 17 ; LXXIV, 5 ; LXIX, 10, 11, éd. HARTEL, t. II, p. 751-752 ; 789-791, 803, 758-760. — *De rebaptismate*, x, éd. HARTEL, t. III, p. 82. — *Conc. Arelatense* (a. 314), c. 8, éd. LAUCHERT, p. 27. — LÉON LE GRAND, *Epist.* CLIX *ad Nicetam, Neonem, Rusticum*, 6-7 ; PL, LIV, 1138-1139.

(2) Voir *supra*, p. 157-161.

(3) Un don de l'Esprit est déjà attribué au rite de l'ablution par les auteurs suivants : CYPRIEN, *Epist.* LXIX, 11, 14, 16 ; LXXIII, 8 ; LXIV, 3 ; LXX, 1 ; LXXIII, 12 ; *Ad Donatum*, III, IV ; *De habitu virginum*, II, éd. HARTEL, t. II, p. 759, 763, 765, 707, 719, 767, 787 ; t. I, p. 5, 6, 188. — *De rebaptismate*, IV, éd. HARTEL, t. III, p. 74. — JÉRÔME, *Contra Luciferianos*, IX, PL, XXIII, 164-165. — Voir *supra*, p. 180, n. 3.

(4) CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, 7, éd. HARTEL, t. II, p. 804 ; PL, III, 1132 : « Porro autem non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum Sanctum, sed in Ecclesiae baptismo ut Spiritum Sanctum iam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. »

au baptême la régénération, la rémission des péchés originel et actuels, il compara les effets des rites postbaptismaux aux grâces de l'union hypostatique et à l'infusion plénière de la charité (1). Grâce à l'autorité de l'évêque d'Hippone cette doctrine fut quelquefois reprise aux siècles suivants, et nous la retrouvons par exemple chez saint Éloi de Noyon (2). Cependant, en d'autres milieux, on préféra rapprocher l'Esprit communiqué par la confirmation de l'onction mystique du Christ au moment de son baptême. Cette explication est donnée par saint Hilaire et par saint Optat de Milève, et elle l'emporta finalement sur les vues de saint Augustin (3).

(1) AUGUSTIN, *Sermo LXXI*, 19 ; PL, XXXVIII, 454, 455 : « Illa regeneratio, ubi fit omnium praeteritorum remissio peccatorum in Spiritu Sancto fit, dicente Domino : nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto... Sed perfecta caritas perfectum donum est Spiritus Sancti... Prius est utem illud quod ad remissionem peccatorum pertinet ; per quod beneficium eruihur de potestate tenebrarum et princeps huius mundi mittitur foras. » ; *De Trinitate*, xv, 26, 46 ; PL, XLII, 1093 : « ... de illo (Iesu) scriptum est quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto, non utique oleo visibili sed dono gratiae quod visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit... sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus quando Verbum caro factum est. » ; *Contra Maximum Arianum*, II, 16, 3 ; PL, XLII, 783 : « A Deo Patre unctus est Filius, quia sic homo factus est ut maneret Deus, qua unctione plenus erat, id est Spiritu Sancto ». Cependant, même pour saint Augustin, le baptême du Christ est le type immédiat de l'onction des chrétiens. Cfr *De Trinitate*, xv, 26, 46 ; PL, XLII, 1093 : « ... tunc enim corpus suum, id est, Ecclesiam suam praefigurare dignatus est. »

(2) ÉLOI DE NOYON, *Hom. VIII in die coenae Domini* ; PL, LXXXVII, 624.

(3) *De similitudine carnis peccati*, éd. G. MORIN, *Études, textes et documents*, Maredsous, 1913, t. I, p. 133. — OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, IV, 7 ; PL, XI, 1040. — HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, VIII, 25 ; XI, 18 ; *In Matthaeum* II, 6 ; *In psalmum cxxxii*, 4 ; PL, X, 254, 412 ; IX 927, 747. — BÈDE, *In Marci evangelium expositio*, I, 1 ; PL, XCII, 138 : « Manet autem in eo (Christo) Spiritus non ex eo tantum tempore quo baptizatus est in Iordane, sed ex illo potius quo in utero conceptus est virginali. Nam quod in baptizatum descendere visus est Spiritus, signum erat conferendae nobis in baptismo gratiae spiritualis, quibus in remissionem peccatorum ex aqua et Spiritu regeneratis amplior eiusdem Spiritus gratia per impositionem manus episcopi solet coelitus dari. »

Dans l'intervalle ce furent surtout les églises de Rome, de Milan et du Sud de la Gaule qui prirent une conscience plus nette du don de l'Esprit. On peut se rendre compte du développement accompli en comparant aux hésitantes explications de saint Cyprien la fausse décrétale du pape Melchiade, c'est-à-dire la doctrine théologique de Fauste de Riez (1), ensuite la lettre du diacre romain à Sénarius, l'ami des évêques de Vienne et de Lyon, dans laquelle l'auteur anonyme rapporte au rite postbaptismal la croissance spirituelle des chrétiens (2). Bref, de cette façon, les églises d'Occident développèrent lentement tous les éléments de leur doctrine sur la confirmation ; elles reconnurent dans les effets de ce sacrement l'Esprit septiforme (3), l'Esprit de la plénitude (4), enfin et surtout l'Esprit de force dans la confession et la prédication de la foi (5). Aussi lorsque Charlemagne sollicita une exposition doctrinale des rapports entre le baptême et la confirmation, les évêques de l'empire franc ne furent guère embarrassés, et l'on retrouve dans les réponses qui nous sont conservées la foi traditionnelle unanimement exprimée (6).

(1) PSEUDO-MELCHIADE, *Epistola Melchiadis Papae ad omnes Hispaniae Episcopos*, II ; PL, CXXX, 240-241 et PL, VII, 1119-1120.

(2) PSEUDO-MELCHIADE, *loc. cit. supra*, n. 1. — AMBROISE, *De mysteriis*, VII, 42 ; PL, XVI, 402-403. — PSEUDO-AMBROISE, *De sacramentis*, III, 2, 8 ; PL, XVI, 434. — HILAIRE, *In Matthaeum*, XV, 10 ; PL, IX, 1107. — LÉON LE GRAND, *Epist. CLIX*, 6-7 ; PL, LIV, 1138-1139. — LEIDRADE DE LYON, *De sacramento baptismi*, VII ; PL, XCIX, 864-865. — *Sacramentaires gélasien et grégorien* ; PL, LXXIV, 1112 et LXXVIII, 90. — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, CXXVI-CXXVII ; PL, XCVI, 163-164.

(3) MAXENCE D'AQUILÉE, *Collectanea de antiquis ritibus baptismi*, VIII ; PL, CVI, 57-58. — THÉODULPHE D'ORLÉANS, *De ordine baptismi ad Magnum Senonensem episcopum liber*, XVI ; PL, CV, 235. — LANFRANC DE CANTORBÉRY (+ 1087), *Comment. in epist. ad Hebr.*, c. VI ; PL, CL, 588.

(4) JEAN DIACRE, *Epistola ad Senarium*, 14 ; PL, LIX, 406-408. D'après l'auteur inconnu de la lettre, la confirmation confère l'adolescence spirituelle.

(5) PSEUDO-MELCHIADE, *loc. supra cit.*, n. 1. — MAXENCE D'AQUILÉE, *Collectanea* ; PL, CVI, 57-58. — ALCUIN, *Epist. de baptismi caeremoniis ad Oduinum* ; PL, CI, 614.

(6) F. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, t. IV, fasc. 1)*, Leipzig, 1899 ; *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen*

Par contre, les églises orientales mirent plus de temps à fixer les relations entre le baptême et le don postbaptismal du Saint-Esprit. En beaucoup d'églises les deux sacrements de l'initiation restèrent étroitement associés, et l'on n'éprouva nullement le besoin de distinguer explicitement les deux rites et de poser le problème théologique de leurs rapports mutuels (1). Ailleurs, on évita de soulever la discussion en réservant à la chrismation l'infusion du Saint-Esprit et en n'attribuant au baptême que la rémission des péchés, ou même, dans quelques cercles teintés de tendances hérétiques, la seule sanctification corporelle des baptisés (2). Cependant, à

Leben des Mittelalters. I. Symbol und Katechumenat (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, t. IV, fasc. 2), Leipzig, 1899, p. 300 ss. — Wiegand fixe la rédaction du document au plus tard en 812. Il faut compter parmi les réponses données à l'empereur : LEIDRADE DE LYON, *Liber de sacramento baptismi* ; PL, XCIX, 853-872. — MAGNUS DE SENS, *Libellus de mysterio baptismatis* ; PL, CII, 981-984. — AMALAIRE DE TRÈVES, *Epistola de caeremoniis baptismi* ; PL, XCIX, 893-901. — MAXENCE D'AQUILÉE, *Epistola de significatu rituum et caeremoniarum baptismi* ; PL, CVI, 51-54. — ODILBERT DE MILAN, *Liber de baptismo*, éd. WIEGAND, p. 23-37. — *Epistola de ritibus baptismi ad Carolum M. imperatorem* ; PL, XCVIII, 938 ss. — *Collectanea dicta de antiquis ritibus baptismi eorumque significatu* ; PL, CVI, 53-58. — *Anonymus in Cod. Bruxell.* 17349-17360 et in *Cod. lat. Monac.* 21568 *Weihensteph.*, cfr *Revue Bénédictine*, 1896, p. 290-292. — *Anonymus in Ms. 94 Biblioth. Aurelian.*, cfr *Revue Bénédictine*, 1896, p. 294, n. 1. — Ajoutez-y les réponses indirectes : THÉODULPHE D'ORLÉANS, *Liber de ordine baptismi ad Magnum Senonensem* ; PL, CV, 223-240. — JESSÉ D'AMIENS, *Epistola de baptismo* ; PL, CV, 781-791. — *Fragmentum anonymi*, PL, XCVIII, 939. — Il reste un document douteux : *Ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus*, cfr *Cod. Vindob.* 1370, et un document du IX^e siècle, faussement compté parmi les réponses à Charlemagne : *Brevis tractatus de sacramento baptismi*, éd. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Anvers, 1736, t. I, p. 172 ss.

(1) Voir G. BAREILLE, *Confirmation d'après les Pères Grecs et Latins*, dans DTC, 1911, t. III, c. 1032-1033 : BASILE DE CÉSARÉE, *De Spiritu Sancto*, xxvii, 66 ; PG, XXXII, 188. — GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* xl, 15 ; PG, XXXVI, 377. — Voir MASON, *op. cit.*, p. 279 ss. Au jugement de cet auteur, le rapprochement entre les deux sacrements s'affirme chez les alexandrins et surtout les cappadociens ; il atteint la limite extrême dans le PSEUDO-BASILE, *De baptismo* ; PG, XXXI, 1513-1628.

(2) *De rebaptismate*, xviii, éd. HARTEL, t. III, p. 91. — C.A., vii, 44, 3, éd. FUNK, t. I, p. 450 : ..ἐκάστου γὰρ ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστὶν αὐτῇ. Ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ

partir du troisième siècle, la plupart des auteurs enseignent, en s'appuyant sur les Évangiles et les Actes, plusieurs communications successives de l'Esprit, tels Eusèbe de Césarée, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille de Jérusalem, et plus tard les exégètes bien connus Théophylacte de Salonique et le pseudo-Occuménius (1).

Quant au silence des deux premiers siècles et des Pères cappadociens sur un double don de l'Esprit, il tient en grande partie à l'imprécision du langage théologique de ces auteurs qui comprennent d'ordinaire sous les vocables de « baptême, mystères ou sacrements de la régénération » tout l'ensemble des rites de l'initiation (2). On ne peut d'ailleurs oublier que même pendant cette période les preuves d'une distinction entre le baptême et la confirmation ne font pas défaut ; sans compter le livre des Actes, nous retrouvons le souvenir des deux sacrements dans plusieurs cercles gnostiques. Les Marcosiens opposaient au baptême d'eau « la rédemption de l'Esprit », les Valentiniens, reprenaient avec force et insistance la parole du Baptiste et du Seigneur au sujet du double baptême (3), et le *Livre de Jeu* et la *Pistis Sophia* distinguent les baptêmes d'eau, de feu, et d'Esprit (4). Signalons enfin, à côté de ces traditions sûrement gnostiques, l'importance que les *Actes de Thomas* accordent, même dans leur rédaction catholique, au rite de l'onction (5), et rapprochons de ces descriptions apocryphes les documents syriens qui semblent attester, d'après Connolly, une onction de confirmation même avant la réception de l'ablution (6).

τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὥς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ὅπλον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ὅπλον τῆς ψυχῆς. — Mason estime retrouver un enseignement parallèle à celui du *De rebaptismate* chez saint Isidore de Péluse et Marc l'ermite, mais l'onction y a remplacé l'imposition des mains. — Voir la doctrine contraire dans C.A., VII, 22, 3, éd. FUNK, t. I, p. 406.

(1) Voir A. J. MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism*, 2^e éd., Londres, 1893.

(2) DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 9. — Cfr les passages où la *Didascalie* attribue un don de l'Esprit au baptême : III, 16, 3 ; II, 39, 6 ; 41, 2, éd. FUNK, t. I, p. 211, 126, 130.

(3) IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 21, 2 ; PG, VII, 657-660. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, LXXXI, éd. STAEBLIN, t. III, p. 132 ; PG, IX, 696.

(4) *Pistis Sophia*, CXLIII, CXXII, éd. C. SCHMIDT, (CSEG, 1905), t. I, p. 245, 202. — *Livre de Jeu*, II, 43-47, *ibid.*, p. 305 ss.

(5) *Acta Thomae*, loc. cit. supra, p. 54, n. 4 et p. 55.

(6) R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai Translated*

Le témoignage des sectes gnostiques et des traditions syriennes est confirmé par l'enseignement de la *Didascalie* et du *De rebaptismate*. L'ordonnance ecclésiastique syrienne et l'auteur du traité sur la réconciliation des hérétiques pénitents attribuent au baptême la seule rémission des péchés (1), et le livre septième des

into English with an Introduction. With an Appendix by Edmund Bishop (Texts and Studies, t. VIII, fasc. 1), Cambridge, 1909, p. XLII-XLIX ; p. LXII : « Syriac writers of the 4th and 5th centuries speak of only one anointing, which they call the Rushmâ, « sign » ; and this came immediately before the water. » Connolly cite à l'appui de cette tradition syrienne : The Acts of Judas Thomas (baptêmes de Gundaphoros, d'une femme, de Mygdonia, de Syfor, de Wazanès), éd. et trad. W. WRIGHT, Apocryphal Acts of the Apostles, Londres, 1871, t. II, p. 166, 188, 258, 267, 289. — The Acts of John the Son of Zebedee (baptême du procureur et de plusieurs croyants, baptême de prêtres païens), éd. et trad. WRIGHT, op. cit., p. 38-42, 53-55. Connolly (Liturgical Homilies., p. XLIII, n. 1) admet la provenance syriaque de ces actes, dont on ne connaît pas de version grecque. — Le baptême de Rabbûlâ, évêque d'Édesse (411-435), éd. OVERBECK, S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta, Oxford, 1865, p. 159 ss. Connolly attribue la rédaction de cet écrit à un disciple de Rabbûlâ. — Une homélie en vers sur le baptême de Constantin, éd. OVERBECK, op. cit., p. 355 ss. Connolly (loc. cit., p. XLIV) lui donne comme auteur Jacques de Serûgh (+ 522). — Il convient d'y ajouter : la Didascalie, III, 12, 3, éd. FUNK, t. I, p. 210 ; une allusion de saint APHRAATE, Homélie XII, 13, d'après CONNOLLY, loc. cit., p. XLVI, qui date les homélies entre 336 et 345 ; plusieurs passages de saint ÉPHRÈM, Hymnes sur l'Épiphanie, III, IV, d'après CONNOLLY, loc. cit., p. XLV-XLVI, et JTS, t. VIII, p. 252 ; enfin les Homélies de Narsai, XXI, et XXII, en intervertissant l'ordre de succession, d'après CONNOLLY, op. cit., p. XLVI-XLVII. — Voir la traduction CONNOLLY, op. cit., p. 43 : « With the external sign (rushmâ) he (the priest) touches the hidden diseases that are within ; and then he lays on the drug of the Spirit with the symbol (âthâ) of the water... An armour is the oil with which the earth-born are anointed, that they may not be captured by the (evil) spirits in the hidden warfare. It is the great brand of the King of kings with which they are stamped, that they may serve (as soldiers) in the spiritual contest. » — Rappelons enfin qu'un des textes cités de saint Éphrem (hymne IV) met le rite d'onction en rapport avec la purification des lépreux prescrite par l'ancienne Loi. — Voir supra, p. 54-55.

(1) *Didascalie*, v, 9, 1 et 4 ; vi, 12, 2 ; 14, 6 ; 21, 7, éd. FUNK, t. I, p. 262, 326, 342, 372. — Le *De rebaptismate*, XVIII (éd. HARTEL, t. III, p. 91) s'est écarté de cette doctrine traditionnelle en refusant au baptême d'eau même la rémission des péchés. L'avis de l'anonyme était, semble-t-il (BEHM, op. cit., p. 187, n. 9), partagé par Jovinien, cfr Jé-

Constitutions apostoliques subordonne l'efficacité de l'ablution à la réception ultérieure de l'imposition des mains ou du baptême d'Esprit (1). Ce dernier enseignement constitue certes une innovation, mais il prouve combien vive était la conscience de la distinction entre les grâces du baptême et de la confirmation. D'ailleurs, en nous plaçant au point de vue de nos contradicteurs, remarquons que le symbolisme naturel du rite baptismal et sa prétendue origine commandent cette distinction ; par sa valeur figurative, l'ablution ne peut signifier que la rémission des péchés, et comme les auteurs indépendants la font dériver du baptême joannite, cette signification naturelle est manifestement confirmée (2). Finissons cet aperçu en rappelant une dernière fois les récits de la Pentecôte, de l'initiation de Corneille, des Samaritains et des Joannites éphésiens ; qu'on rejette ces narrations comme légendaires et postapostoliques, elles n'en prouvent pas moins qu'au commencement du deuxième siècle les chrétiens étaient familiarisés avec la doctrine d'une communication postbaptismale et complémentaire de l'Esprit.

Conclusions. — Au terme de cette enquête sur l'origine apostolique de l'imposition des mains, nous sommes, semble-t-il, autorisés à conclure que le Seigneur et les apôtres ont prêché l'existence d'un double baptême, successif mais distinct, dont le premier confère la rémission des péchés, et le deuxième assure la communication du don messianique de l'Esprit.

Aux débuts de la prédication apostolique cette distinction fut clairement conçue et enseignée. Mais lorsque saint Paul et saint Jean, en scrutant la doctrine de Jésus ou moyennant de nouvelles révélations, eurent mis en lumière la rémission des péchés comme une communication initiale de l'Esprit, les deux sacrements de l'initiation furent étroitement rapprochés. Cette juxtaposition s'effectua d'autant plus facilement que dans l'Église ancienne les

ROME, *Adv. Iovinianum*, II, 1 ; PL, XXIII, 281, et par le passage cité plus haut des *Constitutions apostoliques* : cfr *supra*, p. 280, n. 2.

(1) C.A., VII, 44, 3, éd. FUNK, t. I, p. 450. — Cfr *supra*, p. 280, n. 2.

(2) BEHM, *op. cit.*, p. 166 ss. : « Dass das Wasserbad bei der Taufe — primär jedenfalls — nicht auf die Geistmitteilung Bezug haben kann, sagt schon die natürliche Symbolik der Handlung, ihr Bildcharakter... Die Ausrüstung mit dem Heiligen Geiste hatte ursprünglich mit der Taufe gar nichts zu tun. »

deux sacrements se suivaient sans aucune interruption. Ces rapports étroits entre les deux rites persistèrent longtemps dans l'Église postapostolique, mais plus tard, la délégation du baptême aux simples prêtres, la création des paroisses rurales, puis la controverse au sujet de la réconciliation des hérétiques pénitents, amenèrent l'Église à préciser les effets respectifs de l'ablution et de l'imposition des mains. Surpris par la difficulté du problème, quelques évêques s'inspirèrent trop littéralement du vocabulaire des Actes et attribuèrent, sans nuancer leur pensée, au baptême la rémission des péchés et à la confirmation le don du Saint-Esprit ; tel fut l'enseignement de la *Didascalie*, de l'auteur du *De rebaptismate*, et de certains passages des *Constitutions apostoliques*. Mais le plus grand nombre des pasteurs et des écrivains ecclésiastiques reconnut explicitement une double communication de l'Esprit et l'enseignement postérieur s'efforça de déterminer avec une précision encore plus grande les rapports entre le baptême et la confirmation.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'imposition des mains dans l'Église ancienne

Comme le rite d'ordination, l'imposition des mains postbaptismale n'est plus souvent mentionnée dans les documents de l'âge postapostolique. Il règne un silence presque absolu jusqu'à l'aube du troisième siècle, mais à partir de cette époque les attestations deviennent très nombreuses dans toute l'Église. Et d'abord l'imposition des mains s'est maintenue dans quelques milieux gnostiques : d'après Clément d'Alexandrie, Isidore, fils de Basilide, conseillait à ses disciples, assaillis par les tentations, de solliciter de leurs frères dans la foi une bénédiction. Le texte n'affirme pas la collation du don de l'Esprit, mais les effets entrevus, c'est-à-dire un surcroît d'énergie spirituelle, correspondent assez bien aux grâces qui sont ailleurs attribuées à la confirmation (1). Plus manifeste est l'allusion au rite postbaptismal lorsque Théodote expose, d'après les extraits réunis par Clément d'Alexandrie, l'initiation des Valentiniens ; les *Excerpta* attestent l'existence de l'imposition des mains, et conservent la prétendue formule sacramentelle qui l'accompagnait (2). De cette confirmation valentinienne se rapprochent les renseignements assez détaillés que saint Irénée nous transmet sur le double baptême des Marcosiens : le baptême de Jean et le baptême du Christ ou d'Esprit ; les formules rapportées rappellent l'étrange prière en usage dans la branche orientale de la secte de Valentin (3). Quant aux cérémonies complémentaires

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, III, 1, 2-5. Voir *supr.*, p. 4, n. 3.

(2) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, XXII, 5, éd. STAEBLIN, t. III, p. 114 ; PG, IX, 669 : Διὸ καὶ ἐν τῇ χειροθεσίᾳ λέγουσιν ἐπὶ τέλους · εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν, τουτέστιν ἣν καὶ ἄγγελοι ἔχουσιν, ἢ ὃ βεβαπτισμένος ὁ τὴν λύτρωσιν κομισάμενος τῷ αὐτῷ ὀνόματι, ὃ καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ προβεβάπτιται.

(3) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 21, 1-2 ; PG, VII, 657-660.

de l'ablution, quelques hérétiques apprêtaient des chambres nuptiales et figuraient une hiérogamie ; d'autres récitaient des prières de bénédiction et consacraient les fidèles au moyen de l'huile embaumée ; un troisième groupe pratiquait le même rite après avoir répandu sur la tête de ses initiés un mélange d'huile et d'eau ; enfin, quelques-uns se prévalaient de la suffisance éminente de la gnose et dispensaient de tout rite sacramentel (1). Pour compléter cet aperçu sur l'initiation gnostique, signalons un passage curieux des *Actes de Thomas* ; dans une de ses tournées apostoliques, l'Apôtre exorcise une femme tourmentée par le démon, et la malheureuse, délivrée de l'esprit du mal, demande aussitôt avec toute l'ardeur de sa reconnaissance et de sa foi : « Apôtre du Très Haut, donne moi le sceau afin que l'ennemi ne revienne pas en moi. » Thomas fit venir la femme, lui « imposa les mains et lui imprima le sceau au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit » (2). Cette cérémonie est sans aucun doute le rite sacramentel de confirmation ; elle s'appelle « sphragis », suit une imposition des mains plus générale qui est explicitement décrite comme rite de bénédiction (3), et conduit tous ceux qui l'ont reçue à la participation de l'Eucharistie (4).

(1) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 21, 3-5 ; PG, VII, 661-669 ; MEL, I, 2, nos 4964, 4965.

(2) *Acta Thomae*, XLIX, éd. BONNET, t. II, 2, p. 165 : Ἐδεήθη αὐτοῦ ἡ γυνὴ λέγουσα· ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου δός μοι τὴν σφραγίδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος. Τότε ἐποίησεν αὐτὴν ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι, καὶ ἐπιθεῖς ἐπ' αὐτῇ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Cfr HENNECKE, *op. cit.*, p. 269 et *supra*, p. 4, n. 4. — Comparer à ce passage les textes suivants qui se rapportent à la σφραγίς : *Acta Thomae*, xxvii, lxxxvii, cxix-cxxi, cxxxi, éd. BONNET, t. II, 2, p. 142, 202-203, 230-231, 239. Remarquons que le chapitre xxvii distingue la σφραγίς et l'ἐπισφράγισμα σφραγίδος, réservant le premier terme au signe de la croix et attribuant le deuxième à la chrismation.

(3) Voir *loc. cit. supra*, p. 4, n. 4.

(4) *Acta Thomae*, XLIX, éd. BONNET, t. II, 2, p. 165 : Πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι ἐσφραγίσθησαν μετ' αὐτῆς. Ἐκέλευσε δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθῆναι τράπεζαν... καὶ ἀπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ (συνψέλλιον) ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας.

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS DANS LES ÉGLISES D'ORIENT

L'attestation réitérée de l'imposition des mains dans les milieux gnostiques montre déjà que le sacrement de l'Esprit s'est conservé dans l'Église, encore que les sectes aient juxtaposé leurs bizarreries au rite apostolique. Bientôt apparaissent les témoins seuls qualifiés de la « grande Église ». Le plus ancien témoignage, et sans contredit un des plus importants, est celui de saint Irénée, qui apparaît dans le courant du deuxième siècle, à l'égard des innovations gnostiques, comme un défenseur résolu de la vraie tradition. Irénée s'occupe à deux reprises du rite de confirmation, d'abord dans une notice historique concernant Simon le magicien (1), puis dans un commentaire occasionnel d'un texte de la première épître aux Corinthiens (2). Sans doute, on pourrait interpréter le premier passage comme un simple souvenir de la narration des Actes qui est rapportée en cet endroit ; mais comme l'imposition des mains est reprise dans un contexte où aucune donnée traditionnelle n'insinuait la cérémonie, seule la pratique courante de l'Église a pu influencer les détails de la description. On s'est demandé si l'affirmation de saint Irénée n'est pas précédée par celle de saint Justin, et en particulier si la première apologie ne suggère pas l'imposition des mains dans sa description de l'initiation chrétienne ; il nous semble qu'elle ne signale pas explicitement le rite postbaptismal, mais qu'elle en fait une mention discrète en rappelant les prières qui suivaient la collation du baptême (3).

Après les allusions de saint Justin et de saint Irénée, le témoignage le plus ancien se rencontre dans la *Didascalie des Apôtres*. Ce document est de tous les écrits provenant de l'église de

(1) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 23, 1 ; PG, VII, 670.

(2) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 38, 2 ; PG, VII, 1106 : ... οἷς γὰρ ἂν ἐπετίθουν χειρας (οἱ ἀποστόλοι), ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον, ὃ ἐστὶ βρῶμα ζωῆς.

(3) JUSTIN, I *Apol.*, LXV, éd. OTTO, t. I, II, p. 154 ; éd. E. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Goettingue, 1914, p. 74. Voir BRIGHTMAN, *art. cit.*, p. 378, n. 1.

Syrie celui qui garde les caractères les plus primitifs ; la doctrine baptismale y rappelle la plus ancienne tradition, distingue avec les Actes des apôtres et les écrits africains du troisième siècle, deux degrés successifs dans l'initiation et attribue au baptême la seule rémission des péchés (1). En outre, le sceau de l'Esprit ne s'attache pas encore à la chrismation, mais comprend tout l'ensemblé de l'initiation et vise même, dans un seul passage, le baptême d'eau (2). Par contre, dans les textes parallèles et les additions des *Constitutions apostoliques*, la « sphragis » est réservée à la confirmation, signifie les grâces reçues par Simon le magicien et figure comme complément du baptême dans le rituel baptismal du livre septième (3). Les interpolations du livre troisième des *Constitutions* confirment cette évolution ; elles rapprochent le sceau du signe de la croix et rejoignent ainsi les traditions également plus tardives d'Occident (4). Or, la *Didascalie* n'attribue nulle part l'Esprit au baptême, sinon dans un contexte où le terme « baptême » est synonyme d'initiation (5), mais elle mentionne l'imposition des mains comme le rite qui confère formellement le don de l'Esprit. C'est d'abord dans l'apostrophe lyrique qui invite les fidèles à vénérer l'évêque, le représentant de Dieu (6) ; ensuite dans le rappel des grâces conférées à Simon le magicien (7) ; enfin dans les instructions sur le ministère des

(1) *Didascalie des Apôtres*, v, 9, 1 ; vi, 12, 2 ; 14, 6 ; 21, 7, éd. FUNK, t. I, p. 262, 326, 342, 372.

(2) *Didascalie des Apôtres*, iii, 12, 3 ; ii, 39, 6 ; 41, 2, éd. FUNK, t. I, p. 211, 126, 130.

(3) C.A., ii, 14, 8, éd. FUNK, t. I, p. 53 ; *ibid.*, vii, 22, 2-3, éd. FUNK, t. I, p. 406 : ... τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.

(4) C.A., iii, 17, 1, éd. FUNK, t. I, p. 211 : ... ἡ σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ. *Ibid.*, iii, 16, 4, éd. FUNK, t. I, p. 211 : ... καὶ τὸν μὲν ἄνδρα ἐποδεχέσθω ὁ διάκονος, τὴν δὲ γυναῖκα ἡ διάκονος πὼς σεμνοπρεπῶς ἢ μετάδοσις τῆς ἀθραύστου σφραγίδος γένηται· καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χρίτω τοὺς βαπτισθέντας τῷ μύρῳ. Voir le sens primitif de la *σφραγὶς* conservé : C.A., ii, 32, 3 ; 39, 6, éd. FUNK, t. I, p. 115, 129. Le premier texte se rapporte à l'onction précédant le baptême, comme dans les *Actes de Thomas*, tandis que le deuxième passage applique l'expression à la communication de l'Esprit, comme dans les lettres pauliniennes et l'ancienne tradition.

(5) *Didascalie des Apôtres*, ii, 41, 2 ; vi, 21, 5, éd. FUNK, t. I, 130, 370.

(6) *Ibid.*, ii, 33, 1-3, éd. FUNK, t. I, p. 114-116.

(7) *Ibid.*, vi, 7, 2, éd. FUNK, t. I, p. 316.

diaconesses (1). Seul ce dernier passage n'est pas très clair, mais il nous semble qu'un interpolateur ajouta à la mention primitive de l'imposition des mains la prescription plus tardive de l'onction.

Rapprochons du témoignage formel de la *Didascalie* une lettre de saint Firmilien de Césarée qui apparaît en Orient, vers la moitié du troisième siècle, comme le dernier témoin de l'ancienne tradition (2). Partisan convaincu de l'opposition menée par saint Cyprien contre les résolutions prises par le pontife romain dans la réconciliation des hérétiques pénitents, Firmilien développe la même doctrine que son allié africain, en réservant formellement à l'imposition des mains le don du Saint-Esprit. Après Firmilien, le rite apostolique, progressivement refoulé par l'onction, passe dans l'oubli ; les quelques allusions postérieures sont inspirées par le commentaire des textes scripturaires plutôt que par le souvenir des rites liturgiques prescrits par les eucologes de l'époque. Seule l'église d'Alexandrie conserve plus longtemps l'ancienne cérémonie ; Origène la rappelle en s'inspirant de la confirmation des Samaritains et de l'initiation des Joannites (3) ; Athanase y fait allusion dans sa première lettre à Sérapion (4) ; enfin, saint Cyrille d'Alexandrie lui trouve une préfiguration symbolique dans la bénédiction conférée par Aaron aux enfants d'Israël et dans la bénédiction finale dont le Christ a gratifié ses apôtres et ses disciples avant de monter au ciel (5). Rapproché d'une affirmation du pseudo-Athanase (6), le passage de

(1) *Didascalie des apôtres*, III, 12, 2-4, éd. FUNK, t. I, p. 210. Nous estimon que les versets 2b - 3a (praeterquam in manus impositione... cum diaconis praecipis baptizare vel presbyteris) constituent une glose. Nous verrons plus loin que l'ancien rit syrien ne connaissait d'autre onction que celle précédant le baptême. Voir aussi *supra*, p. 281, n. 5.

(2) FIRMILIEN DE CÉSARÉE, dans CYPRIEN, *Epist.* LXXV, 7, 8, 18, éd. HARTEL, t. II, p. 815, 822.

(3) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 3 ; 3, 7 ; PG, XI, 147, 153.

(4) ATHANASE, *Epist. I ad Serapionem*, VI ; PL, XXV, 514 : "Ενθεν οὖν καὶ διὰ μὲν τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐδίδото τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

(5) CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, XI ; PG, LXVIII, 771 : "Εξάρas Ἀαρὼν τὰς χεῖρας ὑψόλογησε τὸν λαόν. Καὶ θεὰ δὴ πάλιν ὡς ἐν πρώτῃ χειρῶν ἐπιθέσει ἐπὶ λαοῖς διὰ τοῦ Ἀαρὼν· εὐλογεῖ γὰρ ἅπαντας ὁ ἀληθὴς Ἀαρὼν, ἱερέας καὶ λαοὺς, τοὺς μικροὺς μετὰ τῶν μεγάλων, κατὰ τὸ γεγραμμένον, μονογονυχὶ καὶ χεῖρας ἐπιθεῖς, καὶ σημεῖον ἂν γένοιτο σαφὲς ἡ χειρὸς ἐπίθεσις τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος εἰς ἡμᾶς καταβολῆς.

(6) PSEUDO-ATHANASE, *De trinitate et spiritu sancto*, XXI ; PG, XXVI,

saint Cyrille insinue que le rituel alexandrin avait gardé le rite primitif malgré l'importance croissante de la chrismation. Toutefois, la cérémonie avait beaucoup perdu de son importance, et des auteurs comme Théognoste, saint Denys, Didyme l'Aveugle, Macaire d'Égypte, Marc l'ermite et saint Isidore de Péluse, tout en décrivant les rites de l'initiation, ne la signalent plus (1).

La considération grandissante du saint chrême se constate surtout dans les églises de Palestine et de Syrie. Saint Cyrille de Jérusalem est le témoin autorisé de cette évolution ; il observe même que le rite primitif a complètement disparu dans le rituel de son église. Dans la catéchèse dix-neuvième, il rappelle à ses auditeurs que le don de l'Esprit divin était communiqué jadis aux Juifs moyennant l'imposition des mains, et qu'un rite nouveau remplace pour les chrétiens celui de l'Ancienne Loi (2) ; plus tard, expliquant aux nouveaux fidèles les sacrements de l'initiation, il leur apprend que le rite de l'Esprit consiste désormais dans la triple chrismation des baptisés (3). A partir des catéchèses de saint Cyrille, plusieurs documents, émanant des églises de Syrie, d'Asie, et plus tard de Constantinople, contiennent le même enseignement. Le plus important de ces écrits, sinon le plus ancien, est l'ouvrage du pseudo-Denys sur la hiérarchie ecclésiastique ; développant les diverses cérémonies de l'initiation, il décrit la consécration du saint chrême, met en relief la chrismation des baptisés, mais n'accorde plus aucune mention à l'imposition des mains (4). Enfin, le silence du pseudo-Denys est confirmé par le canon quarante-huitième

1217 : « Simili modo et omnes sancti, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, per impositionem manuum sacerdotis Dei Spiritum Sanctum consecuti, ad antiquum restituuntur, in quo erant ante praevaricationem Adam. »

(1) Mason dans son ouvrage sur la confirmation cite comme témoignages de l'évolution accomplie : DIDYME L'AVEUGLE, *De Trinitate*, II, 6, 23 ; II, 14 et 15 ; PG, XXXIX, 556-560, 692-721. — MARC L'ERMITE, *Responsio ad eos qui de divino baptismo dubitabant* ; PG, LXV, 1008-1009. — ISIDORE DE PÉLUSE, *Epistolarum* I, I, 450 ; I, III, 195 ; I, IV, 168 et 204 ; PG, LXXVIII, 429, 880.-881 ; 1260-1261 ; 1292-1293. — THÉOGNOSTE, *Fragment II* (apud ATHAN., *Epist. IV ad Serapionem*, XI) ; PG, X, 240.

(2) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, XVI, 26 ; PG, XXXIII, 956. — Cfr quelques allusions au récit des Actes : *Catech.* XVII, 25, 30 ; PG, XXXIII, 996, 1004.

(3) *Cateches. mystag.* III, 1-7 ; PG, XXXIII, 1088-1093.

(4) PSEUDO-DENYS, *De ecclesiastica hierarchia*, II, 2 et 7 ; PG, III, 393, 396.

du concile de Laodicée (ca 365), puis au siècle suivant par l'auteur des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (1), par la lettre de l'église de Constantinople à Martyrius d'Antioche (2) et plus tard par le canon quatre-vingt-quinze du concile in Trullo (3). Sans doute, de temps à autre réapparaissent quelques allusions isolées à l'imposition des mains, par exemple dans les ouvrages de saint Jean Chrysostome, de Théodoret, de Gennade de Constantinople, d'Anastase le sinaïte (VII^e siècle), de Théophylacte et du pseudo-Oécuménus (X^e et XI^e siècles) (4). Mais la plupart de ces attestations s'inspirent uniquement de la terminologie des Actes, et ne possèdent par conséquent aucune valeur testimoniale pour l'époque à laquelle elles appartiennent. Au reste, dans son commentaire sur les Actes, saint Jean Chrysostome distingue entre le rite apostolique et la chrismation, et limite l'efficacité de la bénédiction accordée aux Samaritains et aux Joannites à la communication des charismes de l'Esprit (5). Bref, dans les églises d'Orient, l'imposition des mains primitive a graduellement perdu en importance, et la chrismation l'a définitivement absorbée et remplacée.

Parmi les rites orientaux modernes, les rituels chaldéen, copte et abyssin gardent des vestiges de l'ancienne tradition. Dans l'église chaldéenne l'imposition des mains clôt, comme dans l'Église primitive et dans les rites latins, les cérémonies de l'initiation ; les rituels copte et abyssin sont moins affirmatifs, mais expriment néanmoins la fidélité de l'église d'Alexandrie

(1) *Conc. Laodicenum*, c. 48, éd. LAUCHERT, p. 77. — PSEUDO-JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, cxxxvii ; PG, VI, 1389.

(2) *Conc. Constantinop.* (a. 381), c. 7, éd. LAUCHERT, p. 86-87. Voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 134-135. — D'après Beveridge, Hefele, J. Ernst et Doelger, ce canon n'est qu'un extrait d'une lettre adressée vers 450 par l'église de Constantinople à Martyrius d'Antioche.

(3) *Conc. Constantinop.* (a. 381), c. 7, éd. LAUCHERT, p. 86-87. — *Concilium quinisextum*, c. 95, éd. LAUCHERT, p. 136-137.

(4) JEAN CHRYSOSTOME, *In Act.*, hom. xviii, 3 ; xl, 2 ; *In Hebr.*, hom. ix, 2 ; PG, LX, 144, 283 ; LXIII, 78. — THÉODORET, *In Hebr.*, vi, 2 ; PG, LXXXII, 716. — GENNADE DE CONSTANTINOPLE dans OECUMÉNIUS, *In Hebr.*, vi, 2 ; PG, CXIX, 333. — ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestio* LXXXVI ; PG, LXXXIX, 712. — THÉOPHYLACTE, *In Act.* viii, 17, textus alter ; PG, CXXV, 924. — OECUMÉNIUS, *In Hebr.* vi, 1-3 ; PG, CXIX, 332 : ... ἀρχὴν μὲν τὸ βάπτισμα καλῶν, καὶ τὴν ἐν αὐτῷ τῶν χειρῶν ἐπίθεσιν καὶ σφραγίδα.

(5) JEAN CHRYSOSTOME, *In Act.*, hom. xviii, n. 3 ; PG, LX, 144.

au rite apostolique de confirmation (1). On en retrouve, en effet, des traces dans le *Sacramentaire de Sérapion*, dans une notice du patriarche Euloge au sixième siècle, dans le rituel arabe publié par A. Baumstark, enfin dans les rituels copte et abyssin (2).

ARTICLE DEUXIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS

DANS LES ANCIENNES ORDONNANCES ECCLÉSIASTIQUES ET DANS LES ÉGLISES D'OCCIDENT

1. — Dans l'étude des témoignages orientaux en faveur de la confirmation, nous avons négligé à dessein les anciennes ordonnances ecclésiastiques. Ces pièces constituent un cycle complet de documents étroitement apparentés, dont la provenance orientale n'est pas certaine et dont les cérémonies forment en quelque sorte un rituel de transition entre les rites d'Orient et d'Occident, que les traditions postérieures ont diversement modifié (3). La plus ancienne ordonnance, la *Tradition apostolique* (4), distingue adé-

(1) Voir STAERK, *op. cit.*, p. 161-162 : rit chaldéen ; p. 155, n. 1 : rit copte ; p. 155, n. 1 : rit abyssin. L'auteur cité s'appuie sur les textes publiés par DENZIGER, *Ritus orientalium*, t. I, p. 381, 209 ss., 230 s. — Voir le rit chaldéen et un tableau comparatif des divers rites dans DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 87 et p. 84-86.

(2) *Sacramentarium Serapionis*, xxv (xvi), éd. FUNK, t. II, p. 186 et p. 187, note. — EULOGÉ D'ALEXANDRIE, d'après PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 280 ; PG, CIV, 336-337. — *Rituel arabe de Baumstark*, d'après DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 88-89.

(3) Voir sur la filiation des diverses ordonnances ecclésiastiques anciennes *supra*, p. 6, n. 5 et p. 43, n. 1. — Cfr un tableau comparatif dans DOELGER, *op. cit.*, p. 81-83.

(4) *Trad. Hippol.*, xvi, 17-21, éd. FUNK, t. II, p. 110-111 : « Deinde ex aqua exeant, et presbyter eum ungit oleo gratiarum actionis dicens : Ungo te oleo sancto in nomine Iesu Christi. Eodem modo reliquos singulos ungit ac vestit, et in ecclesiam intrent. *Episcopus manum super eos ponat cum desiderio sic dicens* : O Domine ac Deus, sicut hos dignatus es remissionem peccatorum in saecula futura accipere, ita eos fac dignos qui repleantur Spiritu tuo sancto, et mitte desuper super eos gratiam tuam, ut tibi secundum voluntatem tuam serviant ; tibi enim est honor,

quement le baptême et la confirmation ; l'ablution est précédée de l'onction avec l'huile d'exorcisme et suivie de la chrismation accomplie avec l'huile sanctifiée, à laquelle le texte de Hauler juxtapose la prière suivante : « Ungo te oleo sancto in nomine Iesu Christi(1). » Ce rituel se retrouve sans variations importantes dans les diverses traductions, latine, copte, arabe et éthiopienne, ainsi que dans le *Testament de Notre Seigneur* (2). Notons simplement que le *Testament* ne relève pas la sainteté de l'huile tandis que la version éthiopienne omet la finale « in nomine Iesu Christi » (3). En ce moment, les baptisés sont conduits à l'église où l'évêque complète l'initiation par trois actes distincts : d'abord une imposition des mains par contact accompagnée d'une épiclese de l'Esprit, puis une onction du vertex avec une imposition des mains réitérée et une prière correspondante, enfin l'imposition du signe de la croix sur le front des confirmés et le baiser de paix (4). De nouveau toutes les versions sont concordantes ; mais le *Testament de Notre Seigneur*, ainsi que les textes copte

o pater et fili et spiritus sancte, nunc et semper et in omnia saecula. Et fundit oleum gratiarum actionis in manum suam, et ponit manum in capite eius, sic dicens : Ungo te oleo sancto per Deum patrem omnipotentem et Iesum Christum et spiritum sanctum. Et signet super frontem eius, in os eum osculans et dicat : Dominus tecum. Et qui signatur, respondeat : Et cum spiritu tuo. Sic facit unusquisque cum reliquis. Et cunctus populus simul oret, et omnes baptismum accipientes orent ; pacem dicant ore suo. » Voir l'ancienne traduction latine de Vérone dans MEL, I, 2, p. LXXXII et une traduction allemande avec annotation des variantes latine, éthiopienne, copte, arabe, dans HENNECKE, *op. cit.*, p. 579-580. — Dans un article suggestif A. Baumstark (*Christus Jesus. Ein Alterskriterium römischer liturgischen Texte*, dans *Studia catholica*, 1924, t. I, p. 44-45) reconnaît dans l'expression *Christus Jesus* une propriété des plus anciennes prières liturgiques romaines. Il conclut de cette manière, en se basant sur le texte de Vérone, au caractère secondaire de la première onction postbaptismale accomplie par les prêtres.

(1) Voir MEL, I, 2, p. LXXXII.

(2) HENNECKE, *op. cit.*, p. 579 et DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 81-83.

(3) HENNECKE, *op. cit.*, p. 579.

(4) Voir *supra*, p. 292, n. 4. — Cfr la traduction de HENNECKE, *op. cit.*, p. 579-580 : « Der Bischof jedoch lege ihnen die Hand auf und rufe also an... Danach giesse er das geweihte Oel von der Hand auf, lege sie auf sein Haupt und spreche... Und unter Versiegelung an der Stirn biete er den Kuss und sage... »

arabe, éthiopien de la *Tradition apostolique*, marquent plus minutieusement que la version latine la distinction entre la rémission des péchés propre au baptême et le don de l'Esprit réservé au rite postbaptismal (1). Remarquons enfin que l'intérêt du rituel d'Hippolyte consiste tout entier dans l'attestation de l'imposition des mains réitérée et de l'onction dédoublée : l'évêque répand l'huile sanctifiée sur la tête du baptisé et achève cette onction en traçant sur le front des fidèles le signe de la croix. Cependant la nouvelle cérémonie n'enlève d'aucune façon à l'imposition des mains sa valeur traditionnelle, et elle n'est pas accompagnée d'une prière qui implique une relation immédiate avec le don de l'Esprit. Au reste, elle se distingue de l'onction-consignation prescrite par les rituels postérieurs.

Comparés à la *Tradition apostolique*, les *Canons d'Hippolyte* manifestent une importante évolution : la chrismation épiscopale a disparu tandis que la prière et la consignation qui l'accompagnaient ont passé à la chrismation qui suit immédiatement le baptême. Celle-ci est désormais dédoublée ; elle se compose d'une onction de tout le corps et d'une triple chrismation en forme de croix, à savoir du front, de la bouche, et de la poitrine (2). En même temps, la prière qui interprète l'imposition des mains

(1) HENNECKE, *op. cit.*, p. 580.

(2) *Can. Hipp.*, xix, 134-141 ; MEL. I.2, p. LIV : « Ubi ex aqua ascendit, presbyter prendit chrisma ἐὶς ἁγιοῦ ἁγίου, et signat frontem et os et pectus eius signo crucis ungitque totum corpus eius et caput et faciem eius dicens : Ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Deinde panno eum abstergit et vestibus indutum in ecclesiam introducit. Ibi episcopus manum imponens omnibus, qui baptizati sunt, haec orat dicens : Benedicimus tibi, omnipotens domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos Spiritum tuum sanctum effundis ut iam uniti sint corpori ecclesiae numquam separandi operibus alicuius. Da potius quibus iam dedisti remissionem peccatorum etiam ἀπόβρωα regni tui per dominum nostrum Iesum Christum, per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria in saecula saeculorum. Amen. Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens : Dominus vobiscum. Et baptizati respondent : Et cum spiritu tuo. Sic in singulis qui baptizati sunt, facit. » — Sur la valeur du texte, voir *supra*, p. 43, n. 1. — Un des manuscrits dont Riedel (*Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 213) s'est servi, donne la variante suivante : « ... versiegelt ihre Stirn mit dem Oele der Salbung und küsst sie. » Voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 83.

suppose que le don de l'Esprit est déjà communiqué et se contente de solliciter pour les baptisés les gages du royaume éternel (1). Dans la suite, cette succession nouvelle des diverses cérémonies d'initiation se répandit et s'accrut en Orient ; elle réapparaît dans les *Constitutions apostoliques*, dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys ; elle est à la base du rituel byzantin, et moyennant celui-ci de tous les rituels orientaux (2).

Il ressort de cette brève analyse des premières ordonnances ecclésiastiques que la *Tradition apostolique* conserve le rituel d'initiation le plus primitif, que les églises chrétiennes ont juxtaposé très tôt au baptême une onction corporelle totale et qu'ils ont rapproché de l'imposition des mains, comme rite de bénédiction, le signe de la croix. Lorsque plus tard le baptême et la confirmation furent de plus en plus distingués et que seule l'ablution s'accomplit dans le baptistère, le rituel subit de nouvelles transformations : quelques églises dédoublèrent l'onction primitive, réservant l'onction de la tête et du front à l'évêque, et cet usage s'exprima dans la liturgie d'Hippolyte ; mais ailleurs, on confia toute l'onction aux prêtres, et celle-ci attira à elle désormais le signe de la croix ; dans ce dernier cas, l'imposition des mains subsista comme rite baptismal jusqu'à ce qu'elle fût graduellement évincée par l'importance croissante de la chrismation (3).

2.— Si nous passons des ordonnances ecclésiastiques au témoignage de l'ancienne tradition littéraire, l'église latine d'Afrique nous offre les premiers et les plus nombreux renseignements ; comme sa liturgie se rapprochait très étroitement de celle de l'église romaine, ses usages possèdent un intérêt spécial, et suppléent partiellement au manque d'information dont nous souffrons à l'endroit du rit romain primitif. Tertullien est, dans l'occurrence, le témoin le plus ancien ; son traité sur le baptême, si l'on excepte les quelques fragments conservés de l'ouvrage de Méliton de Sardes, constitue le premier essai de théologie sacramentaire que nous possédions. Le *De baptismo*, dont la rédaction est contem-

(1) Voir le texte dans la note 2 de la page précédente et dans DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 81-83.

(2) STAERK, *op. cit.*, p. 127-132 et p. 153-164.

(3) L'imposition des mains, en tant que rite distinct de la consignation, disparut des rituels byzantins.

poraine de la *Didascalie*, énumère distinctement les différentes cérémonies de l'initiation ; il nous décrit les catéchumènes reçus dans l'Église, purifiés par l'ablution baptismale, sortant du baptistère, marqués de l'onction et du signe de la croix, enfin conduits auprès de l'évêque qui leur imposait la main et leur communiquait le don du Saint-Esprit (1). Tertullien mentionne l'épiclese qui accompagnait le rite sacré, et il conçoit la cérémonie comme une bénédiction sacramentelle (2). Quelques années plus tard, saint Cyprien reprend et précise cette doctrine ; l'épître soixante-treizième détermine les ministres, les sujets, les rites, les grâces, la causalité, et le lieu de réception de ce qu'il appelle, en rapport avec le baptême, le deuxième sacrement (3). Ailleurs, Cyprien enseigne que le don de l'Esprit est l'effet formel de l'imposition des mains, et il se sert d'une gracieuse comparaison pour illustrer les rapports entre les deux rites de l'initiation (4) ; enfin, il est le premier à faire appel aux Actes pour établir l'origine apostolique et le privilège épiscopal de la confirmation (5). En proposant cette doctrine, Cyprien fut le porte-parole de l'église de son pays, car ses collègues dans l'épiscopat confessaient la même foi : Némésien de Thubunas au septième concile de Carthage (a. 256), et plus tard saint Optat de Milève dans un curieux passage qui rappelle les auteurs syriens (6).

(1) TERTULLIEN, *De baptismo*, VIII ; PL, I, 1206 ; MEL, I, 1, n° 1648 : « ... dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. » ; *De resurrectione carnis*, VIII ; PL, II, 852 ; MEL, I, 1, n° 1790 : « Caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. »

(2) Voir la note précédente. Remarquer comment l'onction est iuxta-posée aux rites sacramentels du baptême et de l'Eucharistie.

(3) CYPRIEN, *Epist.* LXXIII, 9, éd. HARTEL, t. II, 785 ; PL, III, 1115 ; MEL, t. I, 1, n° 2081 : « ... apud nos geritur ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum sanctum consequantur. » Voir aussi : *Epist.* LXXII, 1 ; LXXIII, 6, 21 ; LXXIV, 5, éd. HARTEL, t. II, p. 775, 783, 795, 803. — Les épîtres LXXII, 1 et LXXIII, 21 présentent l'imposition des mains comme un « sacrement ».

(4) Voir *supra*, p. 277, n. 4.

(5) CYPRIEN, *Epist.* LXXIII, 9, éd. HARTEL, t. II, 785 ; PL, III, 1115.

(6) *Sententiae episcoporum* (a. 256), 24 = Secundinus a Carpos, éd. HARTEL, t. I, p. 445-446. Comparer *Sententiae episcoporum*, 5 = Ne-

Recueillant la tradition africaine, saint Augustin signale à son tour l'imposition des mains. Mentionnons d'abord le sermon CCCXXIV, qui rapporte explicitement les cérémonies de l'initiation et atteste leur succession traditionnelle, c'est-à-dire l'ablution, la chrismation, et l'imposition des mains (1). Cette dernière cérémonie réapparaît dans les sermons CCLXVI et CCLXIX (2), dans le traité sur le baptême contre les Donatistes (a. 400), dans le *De trinitate* (a. 400-416), et le commentaire sur la première épître de saint Jean (a. 416) (3). En groupant ces

mesianus a Thubunas ; *ibid.*, 37 = Vincentius a Thibari, éd. HARTEL, t. I, p. 439, 450. Voir *supra*, p. 50, n. 4. — OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, IV, 7 ; PL, XI, 1040 : « Apertum est coelum, Deo patre ungente... cui ne manus impositio defuisse videretur, vox audita est Dei de nube dicentis : Hic est filius meus, de quo bene sensi, hunc audite. » Voir BAUER, *Das Leben Jesu*, p. 140-141.

(1) AUGUSTIN, *Sermo* CCCXXIV ; PL, XXXVIII, 1447 : « ... continuo tulit illum (infantem) ad presbyteros, baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis assumptus est. »

(2) AUGUSTIN, *Sermo* CCLXVI, 3-6 ; PL, XXXVIII, 1225-1226 ; et *ibid.*, 6 ; PL, XXXVIII, 1227 : « ... iam in neminem venit (Spiritus Sanctus) nisi fuisset manus imposita. » ; *Sermo* CCLXIX, 2 ; PL, XXXVIII, 1235-1236. Voir *supra*, p. 207, n. 1.

(3) AUGUSTIN, *De baptismo*, III, 16, 21 ; PL, XLIII, 148-149 : « *Spiritus autem Sanctus quod in sola catholica per manus impositionem dari solet*, nimirum hoc intelligi maiores nostri voluerunt quod apostolus ait... (Rom. v, 5). Ipsa est enim charitas quam non habent qui ab Ecclesiae catholicae communione praecisi sunt... Non autem habent Dei charitatem qui Ecclesiae non diligunt unitatem : ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica Spiritus Sanctus. Neque enim... miraculis attestantibus per manus impositionem datur Spiritus Sanctus, sicut antea... Sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina charitas inspirari... Manus autem impositio non sicut baptismum repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem ? » ; *De baptismo*, v, 23, 33 ; PL, XLIII, 193 : « Itaque sicut potest baptisma esse et unde se aufert Spiritus Sanctus, ita potest esse baptisma ubi non est Ecclesia. *Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti*, tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur : propter charitatis autem copulationem quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur » ; *De Trinitate*, xv, 26, 46 ; PL, XLII, 1093 : « Neque enim aliquis discipulorum eius dedit Spiritum Sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manus

diverses affirmations. il semble que le rite, si bien décrit par Tertullien et Cyprien, garde son sens et son efficacité traditionnels : il apparaît rapproché du don de l'Esprit, et nous surprenons même cette éloquente attestation : « Jam in neminem venit (Spiritus Sanctus) nisi fuisset manus imposita (1). » Et qu'on n'objecte pas que Saint Augustin se réfère uniquement au passé, comme par exemple certains Pères grecs à partir de la seconde moitié du troisième siècle (2) : car lui-même, en opposition manifeste avec l'enseignement de saint Jean Chrysostome, interprète l'Esprit communiqué par l'imposition des mains non seulement des charismes distribués durant l'âge apostolique mais encore de la grâce sanctifiante ou de la charité (3). Toutefois, en d'autres

imponēbant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia... Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro. effundere autem super alios non utique possumus : sed ut hoc fiat. Deum super eos a quo hoc efficitur invocamus » : *Tractatus in I Ioan. epist.*, vi, 9-10 ; PL, XXXV, 2025 : « ... aut quando imposuimus manum istis infantibus, attendit unusquisque vestrum utrum linguis loquerentur, et cum videret eos linguis non loqui, ita perverso corde aliquis vestrum fuit ut diceret : Non acceperunt Spiritum Sanctum. » — Voir encore : *Contra litteras Petiliani*, II, 35, 81 ; PL, XLIII, 287 : « Petilianus dixit : Neque enim Spiritus Sanctus in quemquam manus impositione pontificis poterit inseri nisi aqua purae conscientiae praecesserit generatrix. » ; *Contra epistolam Parmeniani* II, 15, 34 ; PL, XLIII, 76 : « ... posse tamen hominem non interposito homine divinitus aliquid accipere... (testantur) centum viginti homines... quos nullo homine in terra manum imponente Spiritus Sanctus replevit : et constituto iam ordine Ecclesiae, centurionem Cornelium ante ipsum baptismum, ante impositionem manus... » ; *Sermo* xcix, 12 ; PL, XXXVIII, 601 : « ... adhuc loquente Petro, non dico nondum imponente manum, sed nondum etiam baptizante... » ; *Retract.*, I, I, XIII, 7 ; PL, XXXII, 604 : « Non enim nunc usque, cum manus imponitur baptizatis, sic accipiunt Spiritum Sanctum ut loquantur linguis omnium gentium. » ; *De baptismo*, v, 20, 28 ; PL, XLIII, 190 : « Si ergo hoc valet quod dictum est in evangelio : Deus peccatorem non audit, ut per peccatorem sacramenta non celebrentur, quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur ? » — Ce dernier texte peut se rapporter aux ordinations.

(1) AUGUSTIN, *Sermo* cclxvi, 3-6 ; PL, XXXVIII, 1225-1227. Voir *infra*, p. 301, n. 2.

(2) Voir *supra*, p. 290, 291.

(3) AUGUSTIN, *Sermo* cclxvii, 3-4 ; PL, XXXVIII, 1230-1231. — *De baptismo*, v, 33 ; *Tract. in I Epist. Ioannis*, vi, 9-10 ; *Retract.*, I, I, XIII, 7 ; cf *supra*, p. 297, n. 3. — Remarquer dans le sermon cclxvii comment

passages l'importance de l'imposition des mains est beaucoup affaiblie, et l'on peut opposer aux textes cités en faveur de l'interprétation traditionnelle du rite postbaptismal une affirmation non moins formelle en sens contraire, souvent reprise dans la suite : « L'imposition des mains, qu'est-ce donc sinon la prière de l'Église sur les chrétiens ? (1) » Ce recul du rite dans l'appréciation d'Augustin est confirmé par l'efficacité reconnue à la chrismation des baptisés. Sans compter la haute considération professée à l'endroit du saint chrême (2), et la valeur traditionnelle qui est lui souvent accordée, à savoir l'efficacité mystérieuse d'un sacre royal et sacerdotal (3), et celle non moins surnaturelle d'une incorporation mystique au Seigneur Jésus, qui est le « Christ » par excellence (4), saint Augustin affirme solennellement, en accentuant la théologie de saint Optat de Milève (5), que la chrismation confère aux baptisés le don du Saint-Esprit (6).

le don de l'Esprit est décrit : « Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia... Sic et homo christianus, catholicus est, dum in corpore vivit ; praecisus haereticus factus est ; membrum amputatum non sequitur spiritus. » — Dans le *De Trinitate* les deux dons de l'Esprit (*Io.* xx, 22 et *Act.* ii, 4) correspondent à l'amour de Dieu et du prochain, tandis que le sermo lxxi, oppose la rémission des péchés et la charité.

(1) AUGUSTIN, *De baptismo*, III, 16, 21 ; cfr *supra*, p. 297, n. 3. — Comparer *Epist.* cxliv, 16 ; PL, XXXIII, 637.

(2) AUGUSTIN, *Contra litteras Petilian*, II, 104, 239 ; PL, XLIII, 342 : Sacramentum chrismatis quod in genere visibilium signaculorum sacramentum est. »

(3) AUGUSTIN, *Sermo cccli*, 5, 12 ; PL, XXXIX, 1548 : « ... unctio venerabilis qua regale sacerdotium praefigurabatur Ecclesiae. »

(4) AUGUSTIN, *De civitate Dei*, xvii, 4, 9 ; PL, XLI, 532 : « ... omnes unctos eius chrismate recte christos possumus dicere ; quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus. »

(5) OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, iv, 7 ; PL, XI, 1040 : « ... apertum est coelum, Deo Patre ungente, spiritale oleum statim sub imagine columbae descendit et insedit capiti eius et perfudit eum ; oleum digestum est ; unde coepit dici Christus quando unctus est a Deo patre. »

(6) AUGUSTIN, *Tract. in I Epist. Ioannis*, III, 5 ; PL, XXXV, 2000 : « Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili. » ; ; *ibid.*, III, 12 ; PL, XXXV, 2004 : « ... quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus Sanctus intus non docet. » — Cfr *Contra litteras Petilian*, II, 104, 239 ; PL, XLIII, 342 ; *Sermo ccxxvii ad infantes* ; PL, XXXVIII, 1100 : « Quid significat ignis ? Hoc est chrisma. Oleum etenim ignis nostri Spiritus Sancti est sacra-

Divers autres passages décrivent la chrismation comme un rite sacramentel (1), et le sermon cclxvi contre les Donatistes, rapproche si étroitement la chrismation et l'imposition des mains qu'elles ne semblent plus constituer qu'un seul sacrement (2). Bref, c'est désormais l'onction, juxtaposée au rite primitif de bénédiction, qui confère le don postbaptismal de l'Esprit, ou pour reprendre la terminologie augustinienne elle-même, qui communique aux chrétiens la vitalité, la ferveur, la charité surnaturelles.

On a voulu prévenir cette importante conclusion en distinguant entre l'Esprit de la chrismation et l'Esprit communiqué par l'imposition des mains. D'après Galtier, les effets de l'onction sont symbolisés par les grâces de l'union hypostatique, et seraient distincts aussi bien de l'Esprit communiqué à Jésus au moment de son baptême dans le Jourdain que de l'Esprit messianique que le Père a envoyé aux apôtres rassemblés à Jérusalem (3). Cette distinction serait confirmée par la fidélité de saint Augustin à l'interprétation primitive de la chrismation et par son enseignement sur les opérations et communications multiples de l'Esprit (4). Quant au terme *sacramentum*, on observe qu'il garde dans le courant du quatrième siècle un sens très large, qu'il désigne moins le rite de l'onction que la bénédiction solennelle du saint chrême, qu'il vise également l'imposition des mains, et par conséquent, si l'on insistait sur le sens restreint du terme, qu'il accuserait saint Augustin d'avoir admis deux rites sacramentels distincts pour la confirmation (5). Enfin, Galtier

mentum... Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis, et efficiamini panis, quod est corpus Christi. »

(1) AUGUSTIN, *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239 ; PL, XLIII, 342-343 ; *De baptismo*, V, 20, 28 ; PL, XLIII, 190.

(2) AUGUSTIN, *Sermo*, cclxvi ; PL, XXXVIII, 1225-1229.

(3) AUGUSTIN, *De trinitate*, xv, 26, 46 ; PL, XLII, 1093 ; *Contra Maximinum Arianum*, II, 16, 3 ; PL, XLII, 782. — Par contre, l'Esprit rapproché de l'imposition des mains est le don pentecostal, communiqué plus tard aux Samaritains et à Corneille : voir *supra*, p. 297, n. 3. — Voir P. GALTIER, *Onction et confirmation* dans RHE, 1912, t. XIII, p. 468.

(4) Voir *supra*, p. 278, n. 1.

(5) AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 50 ; *De baptismo*, IV, 21, 28 ; *De peccatorum meritis et remissione*, II, 26, 42 ; PL, XL, 344 ; XLIII, 172 ; XLIV, 176. — L'imposition des mains semble appelée un sacrement dans *De Baptismo*, III, 6, 21 ; PL, XLIII, 149 : « Cum ergo sit aliud sacramentum quod habere etiam Simon Magus potuit, aliud ope-

n'attache aucune importance aux quelques affirmations des sermons CCXXVII et CCLXVI ; d'une part saint Augustin lui-même dans l'instruction LXXI, et plus tard Victor de Vite en dépendance de l'évêque d'Hippone, entendraient le contenu du sermon CCXXVII dans le sens d'une communication baptismale de l'Esprit (1), et d'autre part la connexion introduite par le sermon CCLXVI entre la chrismation et l'imposition des mains ne serait qu'un rapprochement apparent, tout extérieur, suggéré par la fête de la Pentecôte célébrée en ce jour ; cette interprétation serait d'autant plus justifiée que le même discours présente jusqu'à dix-sept fois l'expression technique « imposition des mains » pour signifier le sacrement de l'Esprit et qu'il contient l'affirmation aussi décisive que concise : « Jam in neminem venit (Spiritus Sanctus), nisi fuisset manus imposita (2). »

A notre avis les considérations de Galtier ne l'emportent pas sur l'ensemble imposant des passages qui établissent une identité substantielle entre les grâces de la chrismation et celles attribuées par Tertullien et Cyprien à l'imposition des mains. Si le terme « sacramentum » ne constitue pas un argument probant en faveur du caractère sacramentel de l'onction, les raisons développées en sens contraire ne nous convainquent pas davantage de sa valeur baptismale. Et d'abord, il n'est pas exact que l'Esprit de l'onction ait été surtout rapproché de la grâce de l'union hypostatique, par opposition au baptême de Jésus ou à la Pentecôte chrétienne ; saint Augustin et quelques auteurs qui s'inspirent de ses écrits, admettent peut-être cette distinction, mais le plus grand nombre des anciens écrivains ecclésiastiques rapporte indifféremment les effets de la chrismation soit à l'onction mystique du baptême, soit à la descente pentecostale du Saint-Esprit. Non moins sujette à caution est l'explication donnée au sermon CCLXVI ; sans doute, la fête de la Pentecôte célébrée en

ratio Spiritus... » — Cfr *Sermo* CCCXXIV ; PL, XXXVIII, 1447 et *supra*, p. 297, n. 1.

(1) AUGUSTIN, *Sermo* LXXI, nos 19, 33 ; PL, XXXVIII, 454-455, 463-464. — VICTOR DE VITE, *De persecutione Vandalorum*, I, 6 ; PL, LVIII, 189. — Voir *supra*, p. 299, n. 6.

(2) AUGUSTIN, *Sermo* CCLXVI, 6 ; PL, XXXVIII, 1227. — Cette affirmation perd toute valeur puisqu'elle n'est pas d'Augustin, mais de son contradicteur donatiste. Augustin, au contraire, en conteste la portée absolue.

ce jour a pu suggérer le rapprochement entre l'imposition des mains et la chrismation, mais cette raison, suffisante à la rigueur, n'est ni la plus simple, ni celle indiquée par le contexte. Bref, saint Augustin contribua grandement à accréditer une nouvelle interprétation de l'onction postbaptismale, et ce fut désormais le groupement étroit de la chrismation et de l'imposition des mains qui constitua aux yeux de l'église africaine postérieure le sacrement de la confirmation ; l'onction devint bientôt le rite principal et le seul dont la valeur sacramentelle fût soutenue dans les controverses avec les Donatistes. Au reste, nous retrouvons dans les écrits d'Augustin les raisons qui l'ont amené à diminuer l'importance du rite traditionnel de l'Esprit. Comme ses adversaires, pour soutenir l'invalidité des sacrements conférés en dehors de la vraie Église, se plaisaient à objecter la réitération du rit postbaptismal, pratiquée même par les évêques catholiques (1), Augustin, surpris par la difficulté, reconnut dans la chrismation le sacrement de l'Esprit, et nia le caractère sacramentel de l'imposition des mains en tant que rite distinct de l'onction (2). Cependant l'évêque d'Hippone ne distingua jamais complètement les deux rites postbaptismaux et leur conserva une partie de leurs anciennes attributions ; d'une part l'onction ne cessa pas de conférer le sacre royal et sacerdotal et d'opérer l'incorporation mystique des chrétiens dans le Seigneur Jésus (3), et d'autre part l'imposition des mains continua d'être interprétée comme l'épiclesse de la personne divine de l'Esprit, et par conséquent de l'infusion de la charité (4). Bref, en exprimant cette doctrine en termes théologiques, nous sommes en droit d'affirmer que saint Augustin attribua à la chrismation l'impression du caractère sacramentel de la confirmation, et à l'imposition des mains l'infusion de la grâce sanctifiante et la venue de la personne divine du Saint-Esprit (5). Telles sont, nous semble-t-il, les positions de l'évêque d'Hippone ; en détachant la chrismation du baptême pour la rapprocher du rite de bénédiction, l'église d'Afrique changea la physionomie de l'ancien

(1) AUGUSTIN, *De baptismo*, v, 23, 33. Cfr *supra*, p. 297, n. 3.

(2) AUGUSTIN, *De baptismo*, III, 16, 21. Cfr *supra*, p. 297, n. 3.

(3) Voir *supra*, p. 299.

(4) Voir *supra*, p. 297, n. 3.

(5) Voir surtout *De Trinitate*, xv, 26, 46 ; cfr *supra* p. 297, n. 3.

rituel et abandonna la haute estime qu'avaient professée Tertullien et saint Cyprien à l'endroit de l'imposition des mains, sacrement de l'Esprit.

3. — En regard des traditions de l'église africaine, les renseignements sur l'ancien rit romain sont peu nombreux et très lacuneux. A part l'allusion incertaine de saint Justin, les plus anciennes attestations littéraires, comme la lettre de Corneille à Fabius d'Antioche (1) et les écrits d'Hippolyte (2), passent sous silence l'imposition des mains. Cependant, l'ordonnance ecclésiastique restituée avec vraisemblance à Hippolyte met en relief le rite apostolique ; elle prescrit même de le réitérer, et y juxtapose, la deuxième fois, une chrismation de la tête et la consignation du front des baptisés (3). En outre, le *De Rebaptismate*, traité anonyme sur la réitération du baptême, œuvre d'un évêque romain ou africain, qui prit avec conviction le parti de saint Étienne, traitant pour la première fois d'une façon systématique des rapports entre le baptême et l'imposition des mains, garde au rite postbaptismal de bénédiction toute l'importance qu'il possédait dans les milieux africains de Tertullien et de saint Cyprien, et il le présente à la fois comme un privilège épiscopal et comme un sacrement distinct (4).

A partir de la seconde moitié du troisième siècle les renseignements deviennent beaucoup moins fréquents (5). On retrouve plus tard dans l'écrit de saint Jérôme contre les Lucifériens la trace certaine du rite primitif (6). On sait dans quelles circonstances

(1) CORNEILLE à Fabius d'Antioche dans EUSÈBE, H.E., VI, 43, 15, éd. GRAPIN, t. II, p. 278.

(2) HIPPOLYTE, *De antichristo*, LIX, éd. H. ACHELIS (CSEG, 1897), t. II, p. 40 ; PG, X, 780 ; *In Daniel*, I, 16, éd. N. BONWETSCH (CSEG, 1897), p. 26-27 ; PG, X, 692-693.

(3) Voir *supra*, p. 292, n. 4.

(4) *De Rebaptismate*, III, et IV, éd. HARTEL, t. III, 73-74.

(5) Rappelons encore le témoignage de NOVATIEN, *Tractatus de libris ss. scripturarum*, 17, éd. BATTIFOL (1900), p. 187. — On a rapproché des traditions littéraires quelques peintures murales des catacombes, en particulier une fresque du cimetière de Calliste représentant le baptême du Christ et une autre fresque de la catacombe des saints Pierre et Marcellin figurant le baptême des chrétiens. Toutefois, le geste d'imposer la main peut se rapporter au rite d'exorcisme ou même à l'ablution baptismale. Voir BEHM, *op. cit.*, p. 82, n. 1.

(6) JÉRÔME, *Contra Luciferianos*, VIII ; PL, XXIII, 163. Le rite d'imposition des mains est attesté aussi bien par saint Jérôme que par son

cet ouvrage fut composé. Refusant de reconnaître les ordres et le ministère des évêques et des prêtres ariens, même pénitents, les partisans de l'évêque de Cagliari faisaient appel à la pratique universellement observée d'imposer les mains aux nouveaux croyants comme à un argument apodictique contre la validité du baptême et des autres sacrements conférés par les hérétiques. « Ne savez-vous pas, demande à saint Jérôme son interlocuteur luciférien, ne savez-vous pas qu'à travers toute l'Église les évêques circulent dans leurs diocèses respectifs et imposent les mains aux nouveaux baptisés ? » Jérôme ne contesta pas cette habitude, mais il en proposa une interprétation nouvelle et très originale ; loin d'admettre avec les Lucifériens la nécessité d'un complément d'initiation, réservé aux ministres de l'Église catholique et requis pour la validité du baptême, il ne donna à l'imposition des mains traditionnelle qu'une raison d'ordre disciplinaire, à savoir le devoir des évêques d'entrer, au moins une fois, en relations personnelles avec tous leurs sujets(1). Sans doute, cette interprétation du rite postbaptismal est unique dans l'antiquité et s'inspire vraisemblablement des vues que saint Jérôme a développées sur la nature et les fonctions de l'épiscopat ; mais abstraction faite de ces considérations originales, l'attestation du rite postbaptismal réservé aux évêques prouve que l'église romaine, sous le pontificat de Damase, gardait toujours inaltérés les anciens usages romano-africains. Remarquons toutefois que l'imposition des mains est sur le point de perdre son importance capitale et qu'elle est réduite, à la fois par saint Jérôme et par saint Augustin, à une cérémonie complémentaire de la chrismation.

L'affirmation de saint Jérôme constitue pour l'église romaine la dernière attestation du rituel ancien, car les documents postérieurs et, en particulier, la lettre d'Innocent I à Décentius rapportent explicitement l'introduction d'une double chrismation, dont

contradictoire luciférien : voir respectivement n. 9 : PL, XXIII, 164 : « Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem ut ad eos qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem Sancti Spiritus manum impositurus excurrat », et n. 8 ; PL, XXIII, 163-164.

(1) JÉRÔME, *Contra Luciferianos*, 9 ; PL, XXIII, 164-165. L'interprétation de saint Jérôme se retrouve dans l'AMBROSIASIER, *In Hebr.*, VI, 2 ; PL, CXII, 748 : « ... quod post baptismum ad confirmationem unitatis in ecclesia Christi a pontificibus fieri solet. »

la dernière accompagne désormais l'imposition des mains (1). On comprend, dans ces circonstances, l'importance spéciale que possède la lettre du pape Innocent ; toutefois, comme elle n'est qu'une réponse à une simple consultation de l'évêque de Gubbio en Ombrie, il est vraisemblable qu'elle se contente de sanctionner solennellement une coutume romaine déjà établie. Au reste, quelle que soit l'origine de la chrismation dédoublée, le rite de confirmation a gardé dans la suite les traits essentiels que la constitution d'Innocent lui a reconnus ; nous pouvons énumérer comme témoins de cette nouvelle tradition liturgique la lettre de Jean, le diacre romain, les instructions de Grégoire le Grand aux italo-grecs de Sardaigne et celles de Grégoire II à saint Boniface concernant les missions de Germanie, enfin et surtout les anciens « ordines romani » et les sacramentaires gélasien et grégorien (2) ; cependant, le dernier sacramentaire prescrit à la place de l'ancienne imposition des mains, répétée en particulier pour chaque fidèle, une bénédiction collective de tous les baptisés. Cette innovation grégorienne suscita plus tard des difficultés au point de vue de la continuité du rite primitif, et c'est pour cette raison qu'à partir de l'époque carolingienne les premiers théologiens et canonistes préférèrent retrouver le rite apostolique inclus dans la consignation qui clôt, depuis la décrétale du pape Innocent, les cérémonies de la confirmation (3). L'onction chrismale détourna

(1) INNOCENT I, *Epist. xxv ad Decentium Eugubinum*, 3 ; PL, XX, 554-555 : « De consignandis infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum... »

(2) JEAN DIACRE, *Epist. ad Senarium*, VI, XIV ; PL, LIX, 403, 406. — GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist. lib. IV, epist. ix et xxvi* ; PL, LXXVII, 677, 696. — GRÉGOIRE II († 741), *Epist. xiv ad Bonifatium*, 4 ; PL, LXXXIX, 525. — Cfr les *Ordines Romani* dans PL, LXXVIII, 937-1372 et l'*Ordo de saint Amand*, éd. DUCHESNE, *Origines*, p. 475-500 ; le *Sacramentaire gélasien*, PL, LXXIV, 1111-1112 et le *Sacramentaire grégorien*, PL, LXXVIII, 90.

(3) BÈDE, *In Cantic.*, II, 4 ; PL, XCI, 1098 : « Fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis, qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur. » — *Ordo romanus I* ; PL, LXXVIII, 957 : « Dat orationem super eos pontifex, cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione sanctae Trinitatis, et tradit eis septiformem

d'ailleurs de plus en plus l'attention de l'imposition des mains, et la différence d'avec les usages primitifs devint si grande que les lettres d'Innocent III et d'Innocent IV, ainsi que la profession de foi de Michel Paléologue, s'efforcent d'établir l'identité entre les rites apostoliques et ecclésiastiques de confirmation, tandis que le décret aux Arméniens n'hésite pas à affirmer que la chrismation a remplacé dans l'Église l'imposition des mains (1).

4. — Comparées à l'ancien rit romano-africain, les traditions liturgiques des provinces ecclésiastiques de Milan et de Ravenne, relèvent à leurs origines la même orientation, mais, dans la suite, elles se rapprochent du rituel des églises d'Orient. Saint Ambroise et l'auteur du *De sacramentis* sont des témoins autorisés des anciens usages ; l'un et l'autre mentionnent, au moins d'une manière implicite, l'imposition des mains, et continuent de lui attribuer le don du Saint-Esprit (2). Par contre, l'onction, et en particulier la consignation, restent juxtaposées au baptême, et le signe de croix reçoit une interprétation qui rappelle vivement la doctrine des *Constitutions apostoliques* (3). Mais plus tard, les églises du Nord de l'Italie se sont inspirées de la discipline des églises d'Orient ; elles ont accordé une importance toute spéciale au rite de la chrismation, au point de négliger complètement la mention de l'imposition des mains : c'est notamment le cas dans les

gratiam Spiritus Sancti. » — THÉODULPHE D'ORLÉANS, *De ordine bapt.*, xvii ; PL, CV, 236 : « Frontem ex eodem oleo signare... solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Sanctum. » — RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, I, 28 : *De tinctione baptismi et unctione chrismatis* ; PL, CVII, 313 : « Potestas et privilegium apud solum episcopum constat quod... baptizatum per manus impositionem cum ipso chrismate consignet. » — RATRAMNE DE CORBIE, *Contra Graecor. oppos.*, I, IV, c. 7 ; PL, CXXI, 334 : « ... gratia vero Spiritus Sancti per impositionem manuum tribuatur ab episcopis ; quod tunc fit quando frontes... chrismate sancto liniuntur ab episcopis. »

(1) Voir CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, nos 1074, 1075, 1076 : lettres d'Innocent III, d'Innocent IV et profession de foi de Michel Paléologue (1274) : « Aliud est sacramentum confirmationis quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos. » — *Decretum pro Armenis*, éd. CAVALLERA, *op. cit.*, n° 1080.

(2) AMBROISE, *De mysteriis*, VII, 42 ; PL, XVI, 419. — PSEUDO-AMBROISE, III, 2, 8 ; PL, XVI, 453 : « ... ad invocationem sacerdotis, Spiritus Sanctus infunditur. » ; *ibid.*, III, 2, 8-10 ; PL, XVI, 453.

(3) Voir plus loin, chapitre sixième, article deuxième : *Le sens de la consignation*.

traités de saint Maxime de Turin, de saint Gaudentius de Brescia et de saint Pierre Chrysologue de Ravenne, dans les fragments liturgiques publiés par Mai et étudiés par Mercati, dans le sacramentaire de Bobbio et plusieurs anciens sacramentaires ambrosiens (1).

5. — La liturgie visigothique étudiée à son stade de plein développement se rapproche dans ses grandes lignes du rite ambrosien ; mais à ses origines, elle rappelle plutôt l'ancien rit africain aussi bien par l'unicité de la chrismation baptismale que par l'attribution du don de l'Esprit à l'imposition des mains. En l'année 306, le concile d'Elvire, groupant dix-neuf évêques espagnols parmi lesquels Hosius de Cordoue, nous fournit les premiers renseignements sur la confirmation. Deux canons s'occupent du baptême administré en cas de nécessité par un prêtre, par un diacre ou par un simple laïc, et prescrivent que le sacrement ainsi conféré sera complété et parfait par la « bénédiction » épiscopale. Ce complément d'initiation est manifestement le rite traditionnel de l'Esprit (2). Les prescriptions d'Elvire sont confirmées par saint Pacien de Barcelone et illustrées par le sacramentaire visigothique de Silos publié par Dom Férotin (3). Dans ce rituel, la succession ancienne de la chrismation et de la bénédiction épiscopale reste rigoureusement observée, et l'on

(1) Voir plus loin, chapitre sixième, article troisième : *La chrismation postbaptismale*.

(2) *Conc. Eliberitanum*, c. 38, éd. LAUCHERT, p. 19 : « Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducatur, ut per manus impositionem perfici possit. » ; c. 77, *ibid.*, p. 25 : « Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debet ; quod si ante de saeculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse iustus. »

(3) *Liber ordinum*, éd. FÉROTIN, p. 31 : « ... per impositionem manuum promerentes Spiritum Sanctum. » ; p. 32-37 : les deux prières de confirmation. — PACIEN, *De baptismo*, VI ; PL, XIII, 1093 : « ... novum hominem... partu fontis exceptum manibus sacerdotis effundit... Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramentis... utraque vero ista manu et ore sacerdotis impetramus. » — *Conc. Hispalense* II (a. 619), c. 7 ; MANSI, X, 559 : « Non licere eis (presbyteris)... per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresi Paracletum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare. »

y constate, tantôt par quelques allusions, tantôt par des attestations formelles, que le don de l'Esprit continue d'être attribué au rite postbaptismal. Enfin, les rubriques et les prières du sacramentaire de Silos sont appuyées par les déclarations réitérées de saint Isidore de Séville et de saint Ildephonse de Tolède. Combinant l'enseignement des Actes, de Tertullien, de saint Augustin et d'Innocent I, le *De ecclesiasticis officiis* enseigne la distinction adéquate du baptême et de la confirmation, et réserve aux évêques le droit exclusif de communiquer, moyennant le rite traditionnel, le don du Saint-Esprit (1). La doctrine de saint Ildephonse de Tolède n'est pas moins conforme à l'ancienne tradition, mais la chrismation y acquiert définitivement une importance plus grande (2).

6. — Après l'étude des rites ambrosien et visigothique, il reste à signaler l'imposition des mains dans le rit gallican, dont on fait dériver l'origine, tantôt de l'Espagne, tantôt de l'église de Milan. Or, l'ancienne liturgie des Gaules présente les mêmes traits distinctifs et la même évolution que tous les autres anciens rites latins indépendants du rite romain, c'est-à-dire, aux débuts, l'importance primordiale de l'imposition des mains et, dans la suite, la valeur croissante de la chrismation postbaptismale et son rapport de plus en plus étroit avec les grâces de la confirmation. Pour la première période, les renseignements se limitent à quelques allusions de saint Hilaire, de Gennade, du pseudo-Melchiade et de saint Euchère de Lyon (3), auxquelles on doit

(1) ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, l. vi, 19, 54 ; PL, LXXXII, 256 : Manus impositio ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus... Tunc ille Paracletus post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit... » ; *De eccles. officiis*, II, 27, 1-4 ; PL, LXXXIII, 824-826 : « ... quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus apostolorum apostolos fecisse meminimus. » Puis Isidore cite saint Augustin et Innocent I.

(2) ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, cxxviii ; PL, XCVI, 165 : « ... a sacerdote fidelibus cum benedictione manus imponitur... ut in benedictione oris eius Spiritus infusio credatur et in manus impositione tactus spiritalis gratiae convalescat. » ; *ibid.*, cxxix-cxxxi ; PL, XCVI, 165-166 : on cite les Actes, saint Augustin et Innocent I.

(3) HILAIRE, *Comment. in Matth.*, xix, 3 ; x, 2 ; xv, 10 ; PL, IX, 1024, 967, 1007. — GENNADE, *De ecclesiasticis dogmatibus*, lxxiv ; PL, LVIII, 997. — PSEUDO-MELCHIADE, *Epistula Melchiadis papae ad omnes His-*

ajouter la lettre envoyée vraisemblablement en Gaule par Jean, le diacre romain, puis et surtout le canon deuxième du concile d'Orange de 441. On sait à quelles discussions, le texte de ce canon a donné lieu (1). Quelques auteurs, reprenant la leçon affirmative adoptée par Binius : « ut necessaria habeatur repetita chrismatio », estiment que le concile prescrit explicitement deux chrismations dont la première se rapporte au baptême et la deuxième à la confirmation. C'est l'opinion qui fut jadis soutenue par l'abbé de Saint-Cyran contre les affirmations de Jacques Sirmond (2). L'erreur de Saint-Cyran fut dans la suite reconnue ; mais, si de nos jours on s'accorde assez communément sur l'authenticité de la leçon adoptée par son savant contradicteur, le sens du texte ainsi rétabli n'en reste pas moins controversé. Au jugement d'un premier groupe d'historiens, le concile supposerait normalement la double chrismation intro-

paniae episcopus, II ; PL, VII, 1119-1120 et CXXX, 240-241. — EUCHER DE LYON, *Instructionum lib. I. In Actibus apostolorum* ; PL, L, 810, 809 : l'auteur distingue deux dons successifs de l'Esprit « ut significaretur dilectio Dei et proximi » ; il ajoute : « (Spiritus Sanctus), qui datus est ad evangelizandum Dei verbum. »

(1) *Conc. Arausicanum* (a. 441), c.2 ; MANSI, VI, 435 : « Nullus ministrorum qui baptizandi recepit officium sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptismo, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est ; non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria (al. necessaria) habeatur repetita chrismatio. » — Cfr MANSI, *ibid.*, n. a : « De hac praesentis canonis particula negativa acris orta est controversia variisque scriptis agitata inter Petrum Aureolum qui negationem auferendam putabat et Iacobum Sirmondum qui hunc canonem cum praefata negatione ediderat. Vide Sirmondi operum, tomum IV, et Petri Aureoli opera edita Paris. 1646. » — Voir C. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1, Paris, 1908, p. 432, n. 2 : tableau comparatif des textes de Gratien, de l'*Hispana*, et de Crabbe, et discussion des diverses interprétations. Leclercq lui-même traduit comme suit : « Les prêtres qui ont à baptiser doivent être toujours munis du *chrisma*. Nous ne voulons permettre (dans les Gaules) qu'une seule onction avec le *chrisma*, et si, pour un motif quelconque elle a été omise au moment du baptême, on doit en avertir l'évêque au moment de la confirmation. Il n'est pas défendu de renouveler l'onction (du *chrisma*), mais ce n'est pas non plus nécessaire. »

(2) Voir l'opinion de PETRUS AUREOLUS, dans NOËL ALEXANDRE, *De sacramento confirmationis*, éd. *Thesaurus theologicus*, t. X, 1, p. 71-73.

duite, mais prescrirait l'onction unique dans les cas d'exception où la première onction baptismale aurait été omise par le ministre du baptême. Le sens du canon serait par conséquent : « le prêtre sera averti afin de ne pas regarder comme nécessaire une double chrismation » (1). Par contre, le bienheureux Bellarmin, Sirmond et Galtier, affirment que le concile se contente de prescrire une seule chrismation, qu'il juxtapose au baptême et ordonne de suppléer si elle ne fut pas conférée aux néophytes. Dans cette hypothèse le texte s'explique sans difficulté, et l'on assigne heureusement l'objet de la monition prévue par le concile : « le prêtre (l'évêque) sera averti », c'est-à-dire de la cérémonie omise, afin qu'ils suppléent la chrismation baptismale au moment de la confirmation (2). Bref, les canons d'Orange constituent une éloquente attestation de la persistance de l'ancien rit gallican, mais en insinuant l'existence de coutumes divergentes qu'ils entendent respecter, ils attestent également le conflit naissant entre la liturgie ancienne et le nouveau rit romain.

L'interprétation baptismale de l'onction ne fut plus longtemps retenue, mais bientôt abandonnée vraisemblablement sous l'influence de la théologie de saint Augustin et à la suite des invasions des barbares ariens qui apportèrent dans la Gaule les rites et les usages des églises orientales, et en particulier, comme le prouvent les fragments de Mai, l'interprétation confirmatrice de l'onction. Cette évolution se constate d'abord dans les allusions de saint Prosper d'Aquitaine, de Fastidius, du *Prae-destinatus*, puis dans les descriptions de l'initiation contenues dans les lettres de saint Germain de Paris et l'*Histoire des Francs* de saint Grégoire de Tours (3). Plus tard cependant, à la suite de la pénétration du rit romain dans les Gaules et dans l'Espagne, l'imposition des mains reprit de l'importance dans le rit baptismal, et le sacramentaire gélasien prescrivit de nouveau pour chaque néophyte le rite de bénédiction, à l'instar des anciennes ordonnances ecclésiastiques (4). Aussi les auteurs de l'époque

(1) Voir NOËL ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 72-73 et P. DE PUNIER, *Onction et confirmation* (RHE, 1912, t. XIII, p. 450-466), p. 460-461.

(2) Voir GALTIER, *La consignation dans les églises d'Occident* (RHE, 1912, t. XIII, p. 257-301), p. 296-300, 294.

(3) Voir plus loin chapitre sixième, article troisième : *La chrismation postbaptismale*.

(4) *Sacramentarium gelasianum* ; PL, LXXIV, 1111-1112.

adoptent-ils l'ancienne tradition romaine ; ils attribuent aux deux rites conjoints de l'onction et de l'imposition des mains la collation du don de l'Esprit. Cette théologie éclectique, si l'on peut dire ainsi, est représentée par Bède le Vénérable et Isidore de Séville (1) ; elle est reprise par les évêques consultés par Charlemagne sur l'interprétation des cérémonies baptismales, en particulier par Jessé d'Amiens et Théoduphe d'Orléans (2) ; elle est continuée par des auteurs aussi renseignés sur leur époque que Raban Maur, Walafrid Strabon, et Ratramne de Corbie ; enfin elle est presque universellement enseignée par les premiers canonistes et scolastiques, Yves de Chartres, la *Summa Sententiarum*, Robert Pullein, Alain de Lille, Pierre de Poitiers, Sicard de Crémone, Guillaume d'Auvergne, et Pierre d'Auriol (3). Les quelques textes qui s'écartent de cette tradition et semblent attribuer le don de l'Esprit soit à l'imposition des mains, soit à la chrismation, n'offrent aucune difficulté ; ce sont d'une part ceux d'Alcuin (4), des conciles et capitulaires carolingiens (5), les écrits de Magnus de Sens et de Jonas d'Orléans, les canons d'Isaac de Langres, et Lanfranc de Cantorbéry (6), et d'autre part, en faveur de l'onction,

(1) BÈDE, *In Act. Apost.*, VIII ; PL, XCII, 961 ; *Sermo in Epiphaniam* ; PL, XCIV, 63. — ISIDORE DE SÉVILLE, voir *supra*, p. 308, n. 1.

(2) JESSÉ D'AMIENS, *Epist. de baptismo* ; PL, CV, 790 ss. — THÉODULPHE D'ORLÉANS († 821), *De ordine baptismi ad Magnum Senonensem episcopum liber*, XVI, XVII ; PL, CV, 235. — Voir *supra*, p. 279, n. 6.

(3) RABAN MAUR († 858), *De instit. cleric.*, I, 28 et I, 25 ; PL, CVII, 313, 309. — WALAFRID STRABON († 849), *De exord. et increm. rer. eccles.*, XXVI ; PL, CXIV, 957. — RATRAMNE DE CORBIE, *Contra graec. opposit.*, I, IV, 7 ; PL, CXXI, 333-334. Pour les autres auteurs, voir P. BERNARD, *Confirmation chez les scolastiques* (DTC, t. III, col. 1070-1077), col. 1072-1073.

(4) ALCUIN, *Epist. ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis* ; PL, CI, 614 ; *Epist. LXXX ad domnum regem* ; PL, C, 261. — D'après la première lettre l'Eucharistie précède la confirmation et d'après la deuxième, le sacrement de l'Esprit est conféré le jour de Pentecôte.

(5) Voir BAREILLE, *art. cit.*, col. 1061-1062 : *Capitulare a.* 801, tit. IV, c. II et IV. — *Conc. Parisiense* VI (a. 829), tit. I, c. 27 et 33 ; MANSI, XIV, 556 et 560.

(6) ISAAC DE LANGRES, tit. x, can. 31 ; PL, CXXIV, 1110. — MAGNUS DE SENS († 818), *De mysteriis baptismi* ; PL, CII, 983-984. — JONAS D'ORLÉANS († 844) *De instit. laic.*, I, 7 ; PL, CVI, 134. — Voir *supra*, p. 279, n. 6. — LANFRANC DE CANTORBÉRY († 1087), *Comment. in epist. ad Hebr.*, c. IV ; PL, CL, 388.

les affirmations du concile de Tolède, du concile romain de 769, et de Paschase Radbert (1). Mais, à partir de l'introduction du sacramentaire grégorien, l'imposition des mains était censée contenue dans la consignation, et par conséquent on était libre ou bien de mentionner l'un ou l'autre rite, ou bien de rapporter les deux rites à la fois, tout en n'admettant plus qu'une distinction nominale entre les deux cérémonies (2). La tradition occidentale s'achemina ainsi vers les déclarations du concile de Lyon et elle prépara la doctrine sanctionnée, en 1439, dans le décret aux Arméniens (3).

(1) *Conc. Toletanum IV* (a. 633), c. 57 ; MANSI, X, 633.— *Conc. Romanum* (a. 769) ; MANSI, XII, 717. — PASCHASE RADBERT († 860), *De corp. et sang. Domini*, III ; PL, CXX, 1275.

(2) INNOCENT III, *Epist. Quanto Vicario suo CP* (a. 1199) : « ... sacramentum confirmationis, quod chrismando renatos soli debent episcopi per manus impositionem conferre. » ; *Epist. Cum venisset ad Basilium arch. Trinovitanum* (a. 1204) : « ... per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio. » — INNOCENT IV, *Epist. Sub catholicae* (a. 1254) : « ... quoniam soli apostoli quorum vicem gerunt episcopi, per manus impositionem, quam confirmatio vel frontis chrismatio representat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur. » — Cfr CAVALLERA, *op. cit.*, n° 1074 et 1075.

(3) *Decretum pro Armenis* in bulla *Ersultate Deo*, éd. CAVALLERA, *op. cit.*, n° 1080 et p. 738-740.— Voir J. DE GUIBERT, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1919, p. 81-96, 150-162, 195-215.

CHAPITRE SIXIÈME.

Les rites connexes de l'imposition des mains dans l'Église ancienne

ARTICLE PREMIER

LA CONSIGNATION

La consignation, c'est-à-dire l'impression du signe de la croix sur le front des baptisés, est une des premières cérémonies que l'Église a introduites dans son rituel baptismal ; elle est d'ordinaire exprimée par les termes « signaculum, signaculum dominicum, signum, consignare » et « sphragis » (1). Dans les textes les plus anciens de la littérature chrétienne, ces divers termes ne comportent pas encore l'existence du rite de consignation, mais expriment la communication d'une marque spirituelle, invisible, imprimée dans les âmes des fidèles par le baptême ou la confirmation. Ce sens était courant dans la littérature profane et religieuse de l'hellénisme, et fut repris, avec un contenu nouveau il est vrai, par les écrits chrétiens. Dans les livres du Nouveau Testament cette signification uniquement spirituelle est très claire ; c'est Dieu qui authentique la mission du Christ (*Jo.* vi, 23) ou le ministère de son Apôtre (*II Cor.* i, 22), et c'est lui qui confirme la vocation des élus (*Eph.* i, 13-14 ; iv, 30). Ailleurs, dans les épîtres aux Corinthiens, ce sont les fidèles qui apposent par leur vie religieuse un sceau à l'apostolat de l'Apôtre des gentils (*I Cor.* ix, 13 ; *II Cor.* iii, 3). Plus tard, le terme « sphragis » réapparaît

(1) Pour la bibliographie voir supra, p. 267, n. 1. Ajouter P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome* (RSR, 1911, t. II, 369-383). — J. DE GHELLINCK (É. DE BACKER, J. POUKENS, G. LEBACQZ), *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, t. I : *Les Anténicéens (Spicilegium sacrum lovaniense, fasc. 3)*, Louvain, 1924.

dans les écrits chrétiens, appliqué tantôt au baptême, tantôt à l'imposition de mains, tantôt à l'ensemble des cérémonies de l'initiation, mais en exprimant seulement l'alliance contractée au moment de la réception des sacrements entre le Christ et les nouveaux fidèles. C'est le sens de plusieurs passages de Tertulien de saint Cyrien, et du traité sur la réconciliation des hérétiques pénitents. D'une façon toute spéciale, l'auteur de cet ouvrage conserve le sens spirituel du terme « consignation », et s'en sert pour désigner aussi bien l'imposition des mains réconciliant les hérétiques que le rite postbaptismal de l'Esprit (1). Enfin, la même signification se retrouve dans l'épître de Barnabé, dans les actes de saint Maximilien, dans les écrits de saint Hippolyte et de saint Corneille, et jusque dans les ouvrages de saint Ambroise et de son anonyme contemporain (2). Dans son traité

(1) TERTULLIEN, *De poenitentia*, VI ; PL, I, 1349 ; *De baptismo*, VI ; PL, I, 1314 ; *De pudicitia*, IX ; PL, II, 1051A ; *De spectaculis*, XXIV ; PL, I, 731 ; *Adversus Valentinianos*, I ; PL, II, 574 : « ... diutius initiant quam consignat. » — CYPRIEN, *Epist.* LXIX, 2 : « ... si foris signatus est, neque bibere inde neque consignari potest cui foris posito accessus ad fontem non est. » ; *Testimoniorum liber*, I, 8, éd. HARTEL, t. II, p. 751, t. I, p. 45-46. — *De rebaptismate*, I, éd. HARTEL, t. III, p. 69, l. 22 : « ... haec manus impositio signum fidei iteratum atque consummatum praestat. » ; *ibid.*, X, éd. HARTEL, t. III, p. 82, l. 19 : « ... signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia consuevit. »

(2) *Actes de saint Maximilien* (ca 295), éd. RUINART, *Acta martyrum sincera*, Ratisbonne, 1859, p. 341 : « Dion dixit ad officium : Signetur. Cum resisteret Maximilianus, respondit : Non facio : non possum militare... Dion ad Maximilianum : Milita et accipe signaculum. Respondit : Non accipio signaculum. Iam habeo signum Christi dei mei. » — *Epist. Barnabae*, IX, 6, éd. FUNK, t. I, p. 64 ; voir *supra*, p. 270. n. 1. — HIPPOLYTE, *De antichristo*, LIX, éd. H. ACHELIS (CSEG, 1897), t. II, p. 40 ; PG, X, 780 : « δι' οὗ (πνεύματος) σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες. » — CORNEILLE dans EUSÈBE, H.E., VI, 43, 15, éd. GRAPIN, t. II, p. 278 : (Νοονάτος) οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχεν, διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Τούτων δὲ μὴ τυχόν, πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν ; — AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, I, 6, 79-80 ; 9, 103 ; 14, 149 ; PL, XVI, 752-753 ; 759 ; 768 ; *De poenitentia*, II, 3, 18 ; PL, XVI, 521-522 : « ... det annulum in manu eius, quod est fidei pignus et sancti Spiritus signaculum. » ; *De interpellatione Job et David*, II, 7, 27-28 ; PL, XIV, 861-862. — Le dernier passage contient cependant aussi une allusion au rite de consignation, *ibid.* 27 : « Signum suum posuit Christus in frontibus singulorum. » — PSEUDO-AMBROISE, *De Sacramentis*, III, 2, 10 ; PL, XVI, 453.

sur l'Antéchrist, Hippolyte parle d'un sceau imprimé par le Saint-Esprit ; quant au passage du pape Corneille, Rufin l'interprète de l'onction, mais il est vraisemblable que le traducteur a complété le sens du texte original (1).

Bientôt une évolution se dessine ; quelques auteurs ne se contentent plus de donner l'appellation « sphragis » aux effets de l'initiation, mais la transportent sur les rites eux-mêmes qui constituent respectivement les sacrements du baptême et de la confirmation. Ils ne visent pas encore formellement le signe de la croix, mais font allusion tantôt à l'invocation du nom du Christ, comme certains versets de l'Apocalypse et quelques passages du *Pasteur* d'Hermas (2), tantôt et d'ordinaire au baptême d'eau ou à l'ensemble des cérémonies de l'initiation. C'est le sens qu'accordent au terme « sphragis » le *Pasteur* d'Hermas, Théodote le gnostique d'après les fragments conservés par Clément d'Alexandrie, Ariston d'après le résumé de son ouvrage par l'auteur de la lettre à l'évêque Vigile, la *Disdocalie*, enfin les *Constitutions apostoliques* dans les passages où elles s'inspirent de l'ordonnance syrienne (3).

Toutefois, malgré la persistance de cette signification générale et imprécise du terme « sphragis », un sens plus spécial tend à s'introduire dont on trouve les premiers indices dans les écrits de Tertullien. Déjà les *Actes de Pierre*, rédigés vers le troisième siècle, associent étroitement la « sphragis » et le signe de la croix, mais la consignation qu'ils mentionnent peut se rapporter aux

(1) RUFIN d'après la note de ROUTH, *In Cornelii papae epist. ix ad Fabium* ; PL, III, 749 : « ... nec reliqua in eo, quae baptismum subsequi solent, solemniter adimpleta sunt, nec signaculo chrismatis consummatus est. »

(2) *Apoc.* VII, 3 ss. ; XIV, 1 ; IX, 4. — HERMAS, *Simil.* IX, 16, 3 ; 17, 4, éd. FUNK, t. I, p. 608, 610. — Heitmüller (*art. cit.*, p. 55) renvoie encore aux textes suivants : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, V, 11 (73, 2) ; *Eclog. prophet.*, 12, 13 ; *Excerpta ex Theod.*, LXXX, 3 ; LXXXVI, 2. — *Actes de Thomas*, XXVII et XXIX.

(3) HERMAS, *Simil.*, IX, 16, 4, éd. FUNK, t. I, p. 608 : ... ἡ σφραγὶς τὸ ὄδωρ ἐστίν. Voir cependant *supra*, p. 274, n. 4ss. — *Excerpta ex Theodoto*, LXXX et LXXXIII, éd. STAEBLIN, t. III, p. 131-132 ; PG, IX, 696 B et D. — ARISTON, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, VIII, éd. HARTEL, t. III, p. 128. — *Didascalie*, II, 39, 6 ; 41, 2 ; III, 12, 3, éd. FUNK, t. I, p. 126-128, 130, 210. — C.A., III, 16, 4, éd. FUNK, t. I, p. 211. Voir *supra*, p. 288, n. 2-4.

cérémonies du catéchuménat. Par contre, la précision des *Actes de saint Abdu' l Masich* ne laisse rien à désirer : par malheur, la provenance de ce document est douteuse et sa date n'est pas déterminée (1). Dans ces conditions, la plus ancienne attestation est celle de Tertullien. Sans compter plusieurs allusions au signe de la croix, l'apologiste rappelle à trois reprises le rite de consignation, tantôt en décrivant les cérémonies chrétiennes de l'initiation, tantôt en les comparant aux mystères de Mithra (2). D'après Tertullien, la consignation était pratiquée sur le front, consistait dans l'imposition du signe de la croix, et avait lieu entre l'onction postbaptismale et l'imposition des mains. Tous ces traits, sauf l'ordre de succession, se retrouvent dans les lettres de saint Cyprien. Sans doute, les deux allusions de la lettre LXXIII pourraient s'entendre, dans le sens primitif, de l'impression d'une marque spirituelle, mais encadrées des passages de Tertullien et rapprochées d'un texte du traité *Ad Demetrianum*, elles ne laissent pas subsister de doute sur leur interprétation (3). Dans les écrits de saint Cyprien, la consignation clôt les cérémonies de l'initiation, et par conséquent la succession entre le signe de la croix et l'imposition des mains est renversée. Remarquons que l'ordre de Tertullien est appuyé par les *Canons d'Hippolyte*, les *Constitutions apostoliques*, les rites orientaux sauf les rites nestorien et byzantin, enfin par les rites milanais, mozarabe et

(1) *Acta Petri et Andreae*, XXI, éd. BONNET, t. II, 1, p. 126 : « Ο δὲ Ἠέτρος ἦν λυπούμενος μή ποτε οὐκ ἐνεργήσουσιν αὐτῷ αἱ δυνάμεις, ἐπειδὴ οὐκ ἦν λαβὼν τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα. — *Actes de saint Abdu' l Masich*, éd. CORLUIY (*Analecta Bollandiana*, 1886, t. V), p. 25.

(2) TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, III, 22 : PL, II, 381 : « Ipsa enim littera graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris... » : *De praescriptione haereticorum*, XL : PL, II, 66 : « Tinguunt et ipse quosdam utique credentes et fideles suos : expositionem delictorum de lavaero repromittit et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos » : *De carnis resurrectione*, VIII : PL, II, 852 ; cfr *supra*, p. 296, n. 1.

(3) CYPRIEN, *Epist.* LXXIII, 6, 9, éd. HARTEL, t. II, p. 783, 785 : « Quod si... baptizari aliquis foris... potuit..., non est necesse ei venienti manum imponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur » : « ... quod nunc quoque apud nos geritur ut qui in ecclesia baptizantur... et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. » — Cfr *Ad Demetrianum*, XXII, éd. HARTEL, t. I, p. 366.

gallican, tandis que la succession des cérémonies attestée par Cyprien semble conforme à la *Tradition apostolique*, au *Testament de Notre Seigneur* et au rit romain (1). Surpris de constater cette divergence entre les témoins les plus anciens de la consignation, Probst estime que le signe de la croix précédait l'imposition des mains dans l'administration régulière des sacrements de l'initiation, et constituait le rit final, toutes les fois que la confirmation était conférée distinctement du baptême (2). Mais cette hypothèse, ingénieuse sans doute, suppose sans raison que déjà à cette époque la consignation était accompagnée de la chrismation et elle oublie que la « sphragis » s'ajoute souvent à l'imposition des mains. En effet, nous avons constaté la tendance de l'Église ancienne à juxtaposer des cérémonies complémentaires au rite de bénédiction, et surtout à y adjoindre le signe de la croix ; ce fut le cas non seulement pour le geste de bénir, mais encore pour les rites de guérison, d'exorcisme, d'extrême-onction, de pénitence, voire d'ordination. Il est par conséquent naturel que la même évolution se soit accomplie dans le rituel d'initiation où l'introduction du signe de la croix était spécialement suggérée en raison du terme « sphragis », rattaché à partir des lettres pauliniennes aux effets de la confirmation.

Après avoir déterminé l'origine du rite de consignation, il est facile de l'en poursuivre l'histoire. En Afrique, nous relevons les témoignages de Lactance et de saint Augustin, la belle inscription publiée par de Rossi, et la présence de *consignatoria* dans les localités de Morsott, Tipasa, et Tizirt (3). En Italie, l'attestation

(1) Voir *supra*, p. 292, n. 4 et p. 294-295, et plus loin chapitre sixième, article troisième : *La chrismation postbaptismale*.

(2) F. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872, p. 182.

(3) LACTANCE, *Divinae institutiones*, IV, 26, 38-42 ; PL, VI, 528, 530. — AUGUSTIN, *Sermo* CLX, 5 ; *Sermo* CLXXIV, 3 ; *In Ioannis evangelium tractatus* CXVIII, 5 ; PL, XXXVIII, 876, 942 ; XXXV, 1950. — Sur les *consignatoria* voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 26, qui résume un article antérieur : *Die Firmung und die Architektur des christlichen Altertums* (*Römische Quartalschrift*, 1905, p. 26 ss.). — J. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae*, t. II, Rome, 1888, p. 241 : ...

Crux Domini mecum, crux est quam semper adoro.

Crux mihi refugium, crux mihi certa salus.

Virtutum genitrix, fons vitae, ianua coeli,

Crux Christi totum destruit hostis opus.

de la cérémonie est assurée par les *consignatoria* de Rome et de Naples, par les inscriptions de Bolsène et de Spolète, par l'épigraphie baptismale conservée dans le *Sylloge de Verdun*, et probablement originaire soit de la basilique romaine de saint Pierre, soit d'une chapelle baptismale du cimetière de Priscille (1). Enfin, dans l'église de Milan, le signe de la croix est énuméré parmi les cérémonies postbaptismales par saint Ambroise et par l'auteur contemporain du *De Sacramentis* (2), mais on ne peut rapporter à la consignation les nombreuses allusions de ces deux auteurs au « signaculum » du Saint-Esprit, ni même celles de la prière de confirmation. Le signe de la croix apparaît parmi les cérémonies postbaptismales proprement dites, et symbolise comme dans les *Constitutiones apostoliques* la passion salutaire du Christ (3). Quant aux fréquents rappels du « signaculum spiritale », il y est question, conformément à l'ancienne tradition, de la marque invisible imprimée dans les âmes des initiés par le sacrement de l'Esprit (4). Saint Ambroise et l'auteur du *De Sacramentis* nous ramènent vers la fin du quatrième siècle et même au delà. A cette

(1) Sur les *consignatoria*, voir DOBLGER, *op. cit.*, p. 26 ss. et *art. cit.*, p. 26 ss. — *Inscription de Bolsène, cimetière de sainte Christine* : « Nuper praeclaro signatus munere Christi... », dans O. MARUCCI, *Epigraphia christiana*, Milan, 1910, n° 73, p. 107. — *Inscription de Spolète* : « Vale qui legeris libens. Picentiae legitimae neophitae die V. cal. sept. consignatae a Liberio papa maritus uxori benemerenti... », dans MARUCCI, *op. cit.*, n° 74, p. 107. — *Sylloge de Verdun* :

Istic insontes coelesti flumine lotos
Pastoris summi dextera signat oves
Huc undis generate veni quo Sanctus ad unum
Spiritus ut capias te sua dona vocat.
Tu cruce suscepta mundi vitare procellas
Disce, magis monitus hac ratione loci.

dans MARUCCI, *op. cit.*, n° 77, p. 111.

(2) PSEUDO AMBROISE, *De Sacramentis*, VI, 2, 7-8 ; PL., XVI, 475. — AMBROISE, *De mysteriis*, III, 14 ; IV, 20 ; PL., XVI, 410, 412. — Le *De Sacramentis* interpose entre le baptême et la confirmation le lavement des pieds : il ajoute que l'église romaine ignorait cette cérémonie, III, 1, 5 : « Non ignoramus quod Ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam. » — Suivent quelques hypothèses sur la disparition du rite, puis l'auteur, qui n'est pas saint Ambroise, s'arroge une trop grande liberté vis-à-vis du rituel romain : « omnibus cupio sequi Ecclesiam romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus ; ideo quod alibi rectius servatur, et nos rectius custodimus. »

(3) C.A., III, 17, 1, ed. FUNK, t. I, p. 211 : ... ἡ σφραγὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

(4) Voir *supra*, p. 314, n. 2.

date, la consignation s'est répandue dans toutes les églises de la chrétienté, et nous pourrions énumérer plusieurs témoins, africains, romains, orientaux, espagnols et gallicans. Mais comme le signe de la croix se combine dès cette époque avec la chrismation et devient ainsi dans quelques églises le rite essentiel de la confirmation, il convient d'en poursuivre l'étude en rapport avec celle de l'onction.

ARTICLE DEUXIÈME

LE SENS DE LA CONSIGNATION

Considéré en lui-même, indépendamment de la chrismation qui lui a été juxtaposée, le rite de la consignation ne fut pas dans l'Église ancienne le symbole sacramentel de l'Esprit. Les prières liturgiques qui l'accompagnent dans les plus anciens rituels, n'y contiennent aucune allusion ; qu'on se rapporte par exemple à la *Tradition apostolique* et aux documents apparentés, aux sacramentaires gélasien et grégorien, aux sacramentaires d'Autun, de Bobbio et d'Auxerre, même aux rituels nestorien et arménien(1). La formule actuelle du rit romain (2) apparaît tardivement ; le *Pontifical d'Egbert*, datant du dixième siècle, est le premier livre liturgique qui présente une prière apparentée, et à son époque il en reste le seul témoin (3). Quant aux églises orientales, les allusions les plus anciennes au don de l'Esprit sont celles de saint Cyrille de Jérusalem et des eucologes byzantins, mais les prières s'y rattachent à la consignation-onction (4).

(1) Voir *supra*, p. 292, n. 4. — *Missale Bobiense*, éd. FORBES, t. II, p. 270. — *Missale Gothico-Gallicanum* (Autun), éd. NEALE et FORBES, t. I, p. 97. — *Vetus Missale Gallicanum* (Auxerre), éd. FORBES, t. II, p. 191. — *Sacramentarium Gelasianum*, dans PL, LXXIV, 1111-1112. — *Sacramentarium Gregorianum*, dans PL, LXXVIII, 90. — Rit nestorien : dans DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 48-51. — Rit arménien : dans STAERK, *op. cit.*, p. 155, n. 1 d'après DENZIGER, *Ritus orientalium*, t. I, p. 388 et J. A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Rome, 1767 ss., t. III, p. 83.

(2) *Pontificale Romanum*, éd. cit., p. 4 : « Ego te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. »

(3) Voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 75-77.

(4) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, xviii, 33 ; PG, XXXIII, 1056. —

Les écrivains ecclésiastiques se sont également abstenus de rapporter au signe de la croix l'infusion de l'Esprit. D'après les *Constitutions apostoliques*, la « sphragis » postbaptismale exprime la rédemption et applique dans les rites d'initiation les mérites de la passion du Christ. L'église milanaise reprend cette explication (1), tandis que la théologie africaine reconnaît dans le signe de la croix le Thau mystérieux prophétisé par le prophète Ézéchiél (2). Seuls quelques textes de saint Corneille, de saint Hippolyte, de saint Ambroise et de l'Ambrosiaster pourraient faire croire à un rite de l'Esprit (3), mais nous avons déjà remarqué que le « signaculum » désigne d'ordinaire dans ces écrits la marque invisible et spirituelle imprimée dans les âmes des baptisés (4). Au reste, il ne suffirait pas de ces quelques affirmations

THÉODORET, *In ep. ad Ephes.* I, 13 ; PG, LXXXII, 513. — *Conc. Constantinop.* (a. 381), c. 7 (lettre de l'Église de Constantinople à Martyrius d'Antioche), éd. LAUCHERT, p. 87. — *Conc. in Trullo* (a. 692), c. 95, éd. LAUCHERT, p. 136.

(1) C.A., III, 17, 1, éd. FUNK, t. I, p. 211. — AMBROISE, *De mysteriis*, III, 14 ; IV, 20 ; PL, XVI, 410, 412 : « ... cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata (aqua), tunc ad usum spiritalis lavacri et salutaris poculi temperatur ». — PSEUDO-AMBROISE, *De sacramentis*, VI, 2, 7-8 ; PL, XVI, 475 : « Ergo unxit te Deus, signavit te Christus. Quomodo ? quia ad crucis ipsius signatus es formam, ad illius passionem... in baptismo autem quasi specialiter concrucifigeris Christo ». — De ce « signaculum » du Christ, l'auteur distingue ensuite le « signaculum spiritale » propre à l'action du Saint-Esprit.

(2) CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, XXII, éd. HARTEL, t. I, p. 366 : « ... evadere enim eos solos posse qui renati et signo Christi signati fuerint alio in loco Deus loquitur (*Ezech.* IX, 5)... » — TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, III, 22 ; PL, II, 381 : « Ipsa est enim littera graecorum tau, nostra autem T, species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem. »

(3) Voir *supra*, p. 314, n. 2. — AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, I, 6, 79-80 ; PL, XVI, 752-753 : « ... signati Spiritu a Deo sumus... quod est utique spiritale signaculum... in corde signamur ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem... ut sciamus cordis hoc esse signaculum docet propheta : *Signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine.* » ; *De mysteriis*, VII, 41-42 ; PL, XVI, 419 : « ... signaculum a quo fides pleno fulgeat sacramento... charitas nulla tentatione minuat. » — PSEUDO-AMBROISE, *De Sacramentis*, III, 2, 8 ; PL, XVI, 453 : « Sequitur spiritale signaculum, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur. »

(4) Voir *supra*, p. 314, 2.

pour rapporter aussitôt au signe de la croix les effets de la confirmation, puisque saint Augustin et Nicétas de Rémésiana attribuent même à la consignation des catéchumènes une réception initiale de l'Esprit (1). L'origine du rite confirme cette interprétation. Universellement répandu, le signe de la croix s'est juxtaposé naturellement aux cérémonies primitives comme pour leur communiquer l'empreinte du Christ (2).

À côté de sa signification originelle, le rite de consignation reçut plusieurs acceptions secondaires dont quelques-unes se rapprochent de celles données au terme « sphragis » dans les milieux contemporains du Nouveau Testament et de l'Église ancienne. Dölger, dans son étude sur la « sphragis » dans l'antiquité, signale plusieurs destinations du rite païen de consignation ; il distingue la « sphragis » des contrats, des habits, du bétail, des esclaves, des soldats, puis et surtout, dans le domaine religieux, la « sphragis » des démons comme rite d'exorcisme et la « sphragis » des croyants comme rite d'initiation (3). Dölger fait dériver l'usage de la « sphragis » sacrée de la consignation des esclaves (4), et oppose une « sphragis » mystique à une « sphragis » rituelle. La première serait attestée par Philon d'Alexandrie et consisterait dans l'empreinte spirituelle du Logos ou de l'Esprit (5) ; la « sphragis » rituelle au contraire comprendrait tantôt la communication d'un nom ou d'un autre symbole divin aux initiés au moyen d'invocations religieuses, tantôt l'impression d'une marque corporelle par tatouage, incision ou mutilation rituelles (6). Parmi les acceptions hellénistiques profanes du « sceau », quelques-unes n'impliquent aucune croyance superstitieuse ou magique mais

(1) NICÉTAS DE RÉMÉSIANA, *Explanatio symboli ad competentes*, 14 ; PL, LII, 874. — AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, xxvi ; PL, XLIV, 176. — *Missale Bobiense*, éd. FORBES, t. II, p. 266. — Voir *supra*, p. 276, 3.

(2) Voir *supra*, p. 17-18.

(3) DOELGER, *Sphragis*, p. 1-39 : *Sphragis in der profanen Kultur des Altertums* ; p. 39-65 : *Die sakrale Sphragis im Altertum*. — En ce qui concerne la « sphragis », rite d'exorcisme, voir *op. cit.* p. 63-65 : *Σφραγὶς Θεοῦ und Salomonssiegel*.

(4) DOELGER, *Sphragis*, p. 46-51 : *Der Gottesklave*.

(5) DOELGER, *Sphragis*, p. 65-70 : *Der Logos als Gottessiegel in der Welt und in der Menschenseele*. Cfr dans une moindre mesure *op. cit.*, p. 59-63 *Das Gottessiegel in den Salomonsoden*. — cfr C. C. McCOWN *The Testament of Solomon* (*Unters. z. N. T.*, fasc. 6), Leipzig, 1922, p. 100*-101*.

(6) DOELGER, *Sphragis*, p. 39-59.

un beau symbolisme naturel ; elles furent utilisées par les chrétiens, et c'est ainsi que le signe de la croix fut présenté comme le sceau du contrat baptismal, l'insigne de l'enrôlement des baptisés dans les milices spirituelles du Christ, et la marque d'appartenance des nouveaux fidèles au Seigneur (1). Maass vient de mettre en lumière cette dernière signification et estime qu'elle devint prépondérante, même dans les milieux hellénistiques, parmi toutes les acceptions du terme « sphragis » (2). Ce sens est attesté dans les mystères d'Éleusis, de Dionysos et de Cybèle ; il réapparaît christianisé dans les allusions multiples à l'empreinte spirituelle du baptême et de la confirmation, dans la juxtaposition des termes *σφραγίς* et *τελειώσεις* (3), enfin dans des affirmations aussi éloquentes que celle de Cyprien : «... ut per manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur (4). » Cette belle parole exprime, ce nous

(1) DOELGER *Sphragis*, p. 99-149

(2) E. MAASS, *Segnen, Weißen, Taufen*, p. 248-257. — L'auteur retrouve la « sphragis » religieuse dans les mystères de Dionysos et de Cybèle et la fait dériver des mystères d'Éleusis, *art. cit.*, p. 245 : « Kurz gesagt : jenes Wort führt in die griechische Mysteriensprache » ; p. 284 : « Das Muttersakrament der Kirche liegt wesentlich bei den Kindern der Demeter, bei den Sehnsüchtigen von Eleusis, aus deren Kreise der Dreiklang Taufen, Segnen, Weißen stammt : *σφραγίζειν*... Die Besonderung von *σφραγίς* (*γῆ*), d.i. Tonerde, Siegelerde, zum Siegelstempel nahm überhand. Und dann stand oder trat neben *σφραγίς*, *σφραγίζειν*, noch *τέλος*, *τελεῖν*, *τελειῶσαι*, und gewann die Literatursprache. Jenes blieb im Volksmunde, gelangte in den Hellenismus und von da aus in das Urchristentum. » — Cette hypothèse sur l'origine de « sphragis » semble manquée. Cfr *supra*, p. 79 n. 2 et p. 269-272. — Remarquons que Dölger n'admet le sens de « endgültig einweihen » que pour le vocable latin chez Tertullien et pour un seul passage de Clément d'Alexandrie : *op. cit.*, p. 158-160, 169.

(3) *Conc. Eliberit.*, can. XXXVIII, et LXXVII, éd. LAUCHERT, p. 19 et 25. — PSEUDO-DENYS, *De eccles. hierarchia*, II et III ; PG, III, 404. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pedag.*, I, 6 (26, 1-3), éd. STAHLIN, t. I, p. 105 ; *Quis dives salvetur*, XLII, 4, éd. STAHLIN, t. III, p. 140. — Cfr DOELGER, *Sphragis*, p. 159.

(4) CYPRIEN, *Epist.* LXXIII, 9 ; éd. HARTEL, t. II, p. 785 : « ... per manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et dominico signaculo consummentur. » ; *Ad Demetrianum*, XXII, éd. HARTEL, t. I, p. 366 : « ... renati et signo Christi signati. » ; *Testimoniorum* I, II, XXII, éd. HARTEL, t. I, p. 90 : « ... quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notantur. »

semble, avec concision le sens fondamental que la consignation a définitivement reçu ; cérémonie finale du rit d'initiation, elle exprima symboliquement la consécration totale des nouveaux fidèles au Seigneur.

ARTICLE TROISIÈME

LA CHRISMATION POSTBAPTISMALE

1.—Au moment où les apôtres inaugurèrent la prédication chrétienne, l'onction était très répandue dans les milieux gréco-romains. L'huile simple était d'un usage profane dans les bains (1), et l'huile sacrée était prescrite dans les exorcismes (2), les prestiges magiques (3), la consécration des stèles funéraires, des pierres

(1) ANRICH, *Das antike Mysterienwesen*, p. 210. — DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 156-157 — Le dernier auteur cite le texte suggestif suivant emprunté à CELSE, *De medecina*, I, 4, éd. DAREMBERG, Leipzig, 1859, p. 22 : « Si in balneum venit, sub veste primum paulum in tepidario insudare, ibi ungi, tum transire in calidarium. » — Voir APULÉE, *Metamorphoseon*, I, I, éd. BON. VULCANIUS, Paris, 1601, p. 115 : « ... et simul unam e duabus laciniis meis exuo, eumque propere, vestio dicam, an contego ? et illico lavacro trado, quod unctui, quod tersui opus, ipse praeministro. » ; p. 129 : « Et vocata ancillula : Fôtis, inquit, sarcinulas hospitis susceptas cum fide conde in illud cubiculum ; ac simul e promptuario oleum unctui et lintea tersui, et cetera huc eidem usui profer. »

(2) L'usage de l'huile dans les exorcismes est attesté par RABULA, *Canones für Priester*, et ISAAC D'ANTIOCHE, *Belehrung über den Teufel*, traduits par BICKELL, *Ausgewählte Gedichte syrischer Kirchenväter*, et cités par ANRICH, *op. cit.*, p. 209, n. 7.

(3) *Grand papyrus de Paris*, 746 (cérémonie de l'ἐπαθανatismός ou consécration d'un συμμύστης) : « ... seine Augen salbend mit dem Mysterium (= un onguent) » ; 772 ss. : Ἐὰν δὲ ἄλλω θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χόλον περιχρίων τὴν ὄψιν οὗ βούλει μετὰ ῥοδίνου... τοῦτον μεῖζον οὐχ εἶδρον ἐν τῷ κόσμῳ πραγματεῖαν. 1338 : « ... bestreiche die Lippen mit dem Fette, den Körper aber salbe mit Styrax-Oel » ; 3006 : Πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχως δόκιμον. Λαβὼν ἔλαιον ὀμφακίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας ἔψει (sic) μετὰ γαμφοῦχον ἀχρωτίστον λέγων. 3250 : « ... salbe mit Oel (ἐλάῳ ἀστίκῳ) und reinem Flusswasser. » — *Papyrus*

sacrées et des statues des dieux (1). Cependant, dans les mystères, l'onction n'était pas fréquente : l'apothéose d'Énée la mentionne, Pausanias la signale dans sa description de l'oracle de Trophœnius et Strabon dans les rites de l'autel de Charon à Nysa, enfin Firmicus Maternus la rapporte dans les mystères d'Attis (2). Chez les Juifs, l'onction était non moins répandue ; Preuss, qui étudia les prescriptions talmudiques, remarque qu'elle était d'un usage journalier dont seuls le deuil et la pénitence privaient l'oriental (3). Les Juifs distinguaient l'huile profane et l'huile sacrée, d'ordinaire parfumée (4) ; la première était destinée à diverses fins hygiéniques, exprimait le bien-être et honorait en Babylonie les docteurs aux jours des grandes solennités (5). Quant à l'huile sacrée, prescrite dans l'installation des rois, des prêtres et peut-être dans l'investiture des prophètes (6), elle devint un

I de Berlin, 224 : ... *τριβήσας πάντα χοῖτε ὅλον τὸ σωματίον σου*. — A ces textes cités d'après Anrich (*op. cit.*, p. 104 et p. 209, n. 6) on peut ajouter les références données par Abt (*op. cit.*, p. 172, n. 10) sur l'usage de l'huile dans la « lécanomantie ».

(1) ANRICH, *op. cit.*, p. 209.

(2) OVIDE, *Metamorph.*, XIV, 165 : « Lustratum genetrix divino corpus odore unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta contigit os fecitque deum. » — PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, IX, 39, 7 : *Πρῶτα μὲν ἐν τῇ νυκτὶ αὐτὸν ἄγουσιν ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὴν Ἑρκυναν, ἀγαγόντες δὲ ἐλαίῳ χρίουσι καὶ λούουσι δύο παῖδες τῶν ἀστῶν ἔτη τρία πον καὶ δέκα γεγονότες, οὓς Ἑρμᾶς ἐπονομάζουσιν*. — STRABON, *Geogr.*, XIV, 1, 44 : *Τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ λίπ' ἀλληλیمμένοι μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον*. — FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, XXII, 1, éd. C. HALM (CSEL, 1867), p. 111-112 : « Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur : tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat :

Θαρρεῖτε μύσται τοῦ Θεοῦ σσώσωμένον :

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

(3) PREUSS, *Biblisch-Talmudische Medizin*, p. 429, 624.

(4) L'huile sacrée était rituellement préparée et conservée au temple (*Exod.* xxx, 32). On lui réservait le terme *משח*, par opposition au terme *שמן*. Parmi les huiles profanes, on relevait l'huile parfumée ou le « *šemen 'areb* ». Cfr PREUSS, *op. cit.*, p. 429.

(5) PREUSS, *op. cit.*, p. 429, citant Kethuboth, 17b.

(6) VOLZ, *Der Geist Gottes*, p. 26, n. 5 ; p. 86-87. — WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes*, p. 212-213. — J. WELLHAUSEN, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern* (ARW, 1904, t. VII, p. 33-42). — Ce dernier article retrace une histoire du sacre royal qui ne nous semble pas établie. — É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, t. I, Lierre, 1919, p. 35.

symbole du Saint-Esprit (1). Mais, en tant que rite sacré, l'onction se rencontre surtout dans les différentes sectes gnostiques. Le baptême des Marcosiens comprenait, d'après saint Irénée, à côté de l'aspersion baptismale, remplacée quelquefois par l'effusion d'un mélange d'eau et d'huile, l'ἀπολύτρωσις, c'est-à-dire une onction avec l'huile embaumée (2); et le baptême des morts reprenait le même rite (3). Plus tard, saint Hippolyte attribue l'huile sacrée aux Naasséniens (4), et Celse la mentionne en faisant allusion aux rites des Archontiques ou à ceux des Ophites (5); enfin Marcion lui-même pratiquait l'onction, et ce fait prouve qu'antérieurement à la secte marcionite la grande Église avait adopté la cérémonie (6).

2. — Les fragments de Théophile d'Antioche contiennent le plus ancien témoignage ecclésiastique (7), car c'est à tort qu'on a voulu mettre en doute la réalité de l'onction qu'ils mentionnent. Si la chrismation rapportée dans ce passage n'était qu'une métaphore empruntée au langage biblique ou un jeu de mots sur le nom des chrétiens, l'apologiste aurait fait observer à son adver-

(1) E. KÖNIG, *Die messianische Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923, p. 5-8.

(2) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 21, 3-5; PG, VII, 661-669. — Voir E. PREUSCHEN, *Valentinus*, 8^e *Markus* (PRE, 3^e éd., 1908, t. XX, p. 412 ss.), p. 413, ligne 3 ss. — HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, p. 370, 379 ss.

(3) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 21, 5; PG, VII, 665-668 : ... τοὺς τελευτῶντας ἀπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἔξοδον φθάνοντας... λυτροῦνται... ποτὲ γάρ τινες ἐξ αὐτῶν ἔλαιον ὕδατι μίξαντες, ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ τοῦ ἐξελθόντος. — Voir le même rite repris par quelques disciples de Cérinthe, par les Marcionites et les Montanistes, d'après HILGENFELD, *op. cit.*, p. 417, 573.

(4) HIPPOLYTE, *Philosophumena*, (*Refutatio omnium haereseum*), V, 7, 19; 9, 22, éd. WENDLAND (CSEG, 1916), p. 83, 102; PG, XVI, 3, 3131, 3158. — Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 93.

(5) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 27; PG, XI, 1333. — Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 89-94.

(6) TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, I, 14; PL, II, 587 : « ... ille quidem (Marcion) usque nunc nec aquam reprobavit Creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem quo suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum representat. »

(7) THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, I, 12; PG, VI, 1041; MEL, t. I, 1, n^o 874 : Σὺ δὲ οὐδὲ βούλει χρισθῆναι ἔλαιον Θεοῦ; Τοιγαροῦν ἡμεῖς τούτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοί, ὅτι χριόμεθα ἔλαιον Θεοῦ.

saire que l'onction dont il se scandalisait n'était pas un rite sacramentel. Mais au contraire, il prend les difficultés au sérieux et se met en peine d'y répondre en signalant, à titre d'analogie surtout, deux autres onctions non moins réelles, dont le symbolisme était connu de son contradicteur, l'onction des athlètes et celle des nouveau-nés (1).

Il est surprenant que la *Didachè* et saint Justin ne confirment pas la description de Théophile, que la *Didascalie*, au moins dans sa première rédaction, ne connaît d'autre onction que celle précédant le baptême, et que saint Irénée lui-même se garde d'affirmer explicitement l'usage du saint chrême dans l'Église catholique. Mais, vers la fin du troisième siècle, toute imprécision a disparu ; Tertullien et Clément d'Alexandrie attestent que l'onction s'est universellement répandue dans les églises de l'Afrique latine et de l'Égypte. D'après un extrait de Théodote, Clément rapporte que les Valentiniens croyaient à la consécration sacramentelle de l'huile bénite ; sanctifiée par l'invocation des noms divins, elle était, pensaient-ils, mystérieusement transsubstantiée dans une vertu spirituelle au même titre que le pain et le vin eucharistiques (2). Clément ne s'approprie pas les exagérations gnostiques, mais enseigne néanmoins l'efficacité de l'huile consacrée ; dans son traité catéchétique, il invite les fidèles à recevoir, suivant l'exemple du Sauveur, l'onction dont la pureté est parfaite et dont l'efficacité est la source d'une joie renouvelée sans cesse et d'un parfum mystique qui ne s'altère jamais ; et il conjure les croyants, et surtout les femmes chrétiennes, de s'abstenir des onguents et des huiles parfumées profanes par respect religieux pour le chrême spirituel dont ils ont été revêtus (3). Les mêmes invi-

(1) THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, I, 12 ; PG, VI, 1041. — D'après Théophile, on oint les navires, les tours et les maisons, les nouveau-nés, les athlètes, les objets d'art, et « de quelque façon l'air et tout ce qui est sous le ciel est oint par la lumière et l'esprit » : *εἴτα ἀλλο μὲν καὶ πᾶσα ἡ ἐπὶ οὐρανὸν τροπὴ τινὶ χρίεται φωτὶ καὶ πνεύματι*.

(2) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, LXXXII, éd. STAEBLIN, t. III, p. 132 ; PG, VII, 696 ; MEL, t. I, 2, n° 4605 : *Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δυνάμιν πνευματικὴν μεταβέβληται*.

(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus*, I, 12, éd. STAEBLIN, t. I, p. 149 ; PG, VIII, 368 ; *Paedagogus*, II, 8, éd. STAEBLIN, t. I, p. 194 ; PG, VIII, 465-468.

tations pressantes sont reprises dans les *Stromates* ; Clément s'y dégage de toute métaphore, juxtapose l'huile sainte au pain eucharistique et l'interprète comme un sacrifice de prémices (1). Enfin, il spécifie les effets salutaires du rite de chrismation ; faisant allusion aux puissances angéliques qui gardent, d'après l'épître de Barnabé, la route du ciel (2), il reconnaît dans l'onction une marque sacramentelle qui prémunit l'âme chrétienne dans son voyage d'outre-tombe contre les rigueurs des gardiens célestes (3). Ce dernier passage est sans contredit le plus important ; le caractère sacramentel de l'onction est clairement insinué, et son efficacité est décrite comme l'impression d'une marque invisible dans les âmes des baptisés ; enfin, juxtaposée à la « sphragis », la chrismation postbaptismale est vraisemblablement déjà accompagnée du signe de la croix (4).

Chez Origène, l'importance de l'onction est un fait accompli ; elle est énumérée à la suite du baptême comme le rite essentiel de l'initiation : « Tous nous avons été baptisés dans les eaux et dans le chrême visibles (5). » Les effets de cette chrismation sont détaillés par les *Homélies sur le Lévitique*, qui comparent à la

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, VII, 7, éd. STAEBLIN, t. III, p. 28 ; PG, IX, 452 ; MEL, I, 1, n° 1024 : ... πάντων δὲ τὴν σεμνὴν ἀπολαυσιν ἐπὶ τὸν Θεὸν ἀναγαγὼν αἰεὶ, καὶ τῆς βρώσεως καὶ τοῦ πόματος καὶ τοῦ χρίσματος, τῷ δοτῇ τῶν ὅλων ἀπάρχεται, χάριν ὁμολογῶν καὶ διὰ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως, καὶ διὰ τοῦ δόθεντος αὐτῷ.

(2) *Epist. Barnabae*, XVIII, 1, éd. FUNK, t. I, p. 90.

(3) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, IV, 18, éd. STAEBLIN, t. II, p. 299 ; PG, VIII, 1325.

(4) Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, XLII, éd. STAEBLIN, t. III, p. 188 ; PG, IX, 648 ; MEL, I, 1, n° 1035 : ... ἐλθὼν καὶ ἐπὶ τινὰ τῶν οὐ μακρὰν πολέων... προσβλέψας ἐπισκόπων... ὁ δὲ πρεσβύτερος... τὸ τελευταῖον ἐφώτισεν. Καὶ μετὰ τοῦτο ὑψήκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας, καὶ παραφυλακῆς, ὥς τὸ τέλεον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγίδα τοῦ Χριστοῦ. — *Stromata*, II, 3, éd. STAEBLIN, t. II, p. 118 ; PG, VIII, 941-944 : Ποῦ δὲ ἔτι ἡ τοῦ ποτὲ ἀπίστον μετάνοια, διὴν ἄφεσις ἁμαρτιῶν ; ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὐλογον οὐδὲ μακαρία σφραγὶς οὐδὲ ὁ υἱὸς οὐδὲ ὁ πατήρ. — *Eclogae propheticæ*, XII, 9-13, éd. STAEBLIN, t. III, 140 ; PG, IX, 704 : ... διὸ κενώσαντος τῶν κακῶν εἰ πληρῶσαι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν οἰκητήριον ἐπιλελεγμένον. Πληρωθέντων γὰρ τῶν κενῶν, τότε ἡ σφραγὶς ἐπακολουθεῖ. — Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 73-76. Dans cet ouvrage, la « sphragis » mentionnée par Clément d'Alexandrie, est interprétée de l'ensemble des rites d'initiation.

(5) ORIGÈNE, *In epistolam ad Romanos*, I, v, 8 ; PG, XIV, 1038.

purification et à la sanctification des prêtres prescrites par la Loi les rites chrétiens (1) ; d'après ces développements allégoriques, le baptême confère la rémission des péchés et l'onction postbaptismale assure la communication du Saint-Esprit (2). Plus tard, dans les écrits de saint Athanase, la chrismation est juxtaposée à l'imposition des mains ; rapprochée d'un texte d'Isaïe et de la première lettre de saint Jean, elle est le symbole d'une onction invisible dont le Christ lui-même est l'auteur et dont les effets correspondent à l'infusion de l'Esprit divin (3). Enfin, en groupant l'onction et la consignation, et en attribuant à ces deux rites conjoints les effets de la confirmation, saint Athanase insinue que dans son Église l'onction s'accomplissait avec le signe de la croix (4). La doctrine d'Origène et d'Athanase se retrouve dans les homélies de Macaire l'Égyptien, mais il serait imprudent d'accorder une grande valeur testimoniale à ces documents, étant donné le genre littéraire, ascétique et mystique, de ces écrits (5). Les ouvrages de Didyme l'Aveugle, le maître éminent qu'Athanase a placé à la tête de l'école catéchétique, constituent une source bien plus précieuse au point de vue de l'ancienne liturgie. Didyme affirme que l'onction s'inspire des rites de l'Ancienne Loi et de l'onction mystique du Sauveur (6), et ajoute qu'elle était accomplie avec l'huile sanctifiée (7). Quant à la « sphragis », appliquée sur

(1) ORIGÈNE, *In Leviticum*, hom vi, 5 ; PG, XII, 472.

(2) ORIGÈNE, *In Leviticum*, hom, vi, 2 ; PG, XII, 468.

(3) ATHANASE, *Epistola I ad Serapionem*, xxiii ; PG, XXVI, 584.

(4) ATHANASE, *loc. cit. supra*, n. 3 ; *Oratio I contra Arianos*, XLVII ; PG, XXVI, 109.

(5) Voir J. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, 1908, p. 121-123 : « Das Wesen der Geburt aus Gott. Das geistige Bild und Siegel Christi in der Seele. » L'auteur cite *Hom.* xxx, 5 ; v, 12 et xv, 35 ; xvi, 7 ; xii, 13 ; xlv, 4 ; et il conclut : « Damit folgt der sketische Mönch jener Spur, in der schon die Anhänger des Mysterienkultus wandelten und die in den hl. Schriften des Neuen Testaments wieder auftaucht. » — J. Stiglmayr, L. Villecourt. A. Wilmart, viennent de mettre en doute l'attribution traditionnelle de ces homélies à Macaire l'Égyptien, et O. Bardenhewer se range à l'avis de Villecourt qui y reconnaît une œuvre d'un moine messalien ou euchite : voir O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. III, 2^e éd., Fribourg-en-Br., 1923, p. 668-669.

(6) DIDYME, *De Trinitate*, II, 6, 23 ; PG, XXXIX, 556-560.

(7) DIDYME, *De Trinitate*, II, 14 et 15 ; PG, XXXIX, 692-721.

le front des baptisés, elle est illustrée par une belle comparaison (1). Remarquons que le « sceau » semble se rapporter plutôt au signe de la croix du baptême qu'à celui qui accompagne la chrismation, à moins qu'il ne faille distinguer entre le « sceau du Christ » et le « sceau de l'Esprit » (2). Parmi les écrivains alexandrins postérieurs, saint Isidore de Péluse et Marc l'Ermite groupent si étroitement les divers rites de l'initiation qu'il est impossible de les distinguer, mais saint Cyrille d'Alexandrie oppose de nouveau l'onction et le baptême, et attribue le don du Saint-Esprit formellement à l'huile embaumée (3).

La liturgie syro-palestinienne présente les mêmes traits essentiels que celle d'Alexandrie. Déjà au troisième siècle, saint Corneille, dans sa correspondance avec Fabius d'Antioche, suppose l'existence d'un rite particulier de l'Esprit (4), qui doit s'entendre de la chrismation d'après le traducteur de l'histoire d'Eusèbe de Césarée (5). Cette même cérémonie est pleinement mise en relief par saint Cyrille de Jérusalem ; une triple chrismation-consignation confère aux baptisés le don de l'Esprit (6). Dans la suite,

(1) DIDYME, *De Trinitate*, II, 14 et 15 ; PG, XXXIX, 692-721, surtout col. 720-721. — Cfr *De Trinitate*, II, 1 ; PG, XXXIX, 452b : *Τὸ ἄγιον πνεῦμα... ἡ σοτήριος σφραγὶς καὶ τὸ θεῖον χρίσμα*.

(2) Nous avons relevé cette distinction dans la terminologie de saint Ambroise : voir *supra*, p. 320, n. 3, et les textes étudiés par DOELGER, *Sphragis*, p. 109-111 : « Die Taufe als Siegelung mit dem Namen Gottes. *Σφραγὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ*. » ; p. 111-119 : « Die Taufe (?) als Wiedergeburt oder Umprägung durch das Logos- oder Pneumasiegel. » — A notre avis les textes de la deuxième série se rapportent à l'ensemble de l'initiation.

(3) Voir *supra*, p. 280, n. 1 et 2. — CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Joelem commentarius* (ante 428), xxxii ; PG, LXXI, 373 : *Δέδοται γὰρ ἡμῖν ὡς ἐν ὑετῷ τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ὡς ἐν σίτῳ γε μὴν ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς καὶ ὡς ἐν ὀίνῳ τὸ αἷμα· προεπενήκεται δὲ καὶ ἡ τοῦ ἐλαίου χρεῖα, συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν τοῖς δεδικαιωμένοις ἐν Χριστῷ διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος*. In *Isaiam commentarius*, III, 1, vers. 6-7 ; PG, LXX, 561. Cfr *De recta fide ad Theodosium imperatorem*, xxxvi ; PG, LXXVI, 1188 : *...δι' οὗ (ἁγίου πνεύματος) καὶ ὁ θεὸς ἡμῖν ἐνσημαίνεται χαρακτήρ*.

(4) EUSÈBE, H.E., VI, 43, 15, éd. GRAPIN, t. II, p. 278. Cfr *supra*, p. 314, n. 1.

(5) RUFIN, d'après les notes de ROUTH, in *Epist. Cornelii ad Fabium*, Cfr *supra*, p. 315, n. 1.

(6) CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cateches. mystag.*, III, 1-7 ; PG, XXXIII, 1088-1093. — D'après Dölger, le terme « sphragis » désigne encore

seul le pseudo-Denys nous renseigne aussi minutieusement sur les rites d'initiation, mais cet auteur témoigne pour le cinquième siècle et uniquement pour la Syrie. Dans l'église de ce pays, la chrismation cruciforme, postbaptismale est attestée à partir des *Constitutions apostoliques* ; ce rituel distingue l'huile simple ou d'exorcisme et l'huile parfumée et sanctifiée, réserve le saint chrême au rite postbaptismal, détermine qu'il était appliqué avec le signe de croix, mais n'introduit pas encore les multiples chrismations (1). Par contre le sacramentaire du pseudo-Denys représente la liturgie orientale presque à son plein développement, telle qu'elle s'est conservée dans l'église byzantine. Enfin, cette même tradition liturgique est confirmée, au moins dans ses grands traits, par l'ouvrage du pseudo-Justin que l'on croit pouvoir identifier avec Théodoret (2).

Les témoignages du pseudo-Denys et du pseudo-Justin sont d'autant plus importants que l'ancienne église syrienne semble avoir uniquement adopté l'onction précédant le baptême, en lui donnant la valeur d'une cérémonie baptismale. Höfling estime que cette tradition syrienne s'opposa dès les origines aux traditions palestinienne et africaine, et que le rit attesté par saint Cyrille de Jérusalem, les *Constitutions apostoliques*, le pseudo-Denys et les liturgies postérieures, résulta de la juxtaposition des deux rituels primitifs (3). Anrich reprit cette opinion sans apporter de nouvelles preuves, mais Dom Connolly attira l'attention sur les *Homélies de Narsai* et une série d'autres documents qui confirment tous l'existence de l'ancien rit syrien (4). Quelques apo-

dans les catéchèses de saint Cyrille l'ensemble des rites d'initiation. Cependant, la tendance se manifeste de réserver l'expression à l'onction, postbaptismale, surtout dans les catéchèses mystagogiques : *Cateches. mystag.*, IV, 7 et *Catech.*, XVIII, 33, comparée à *Cateches. mystag.*, V, 1. Voir DOELGER, *Sphragis*, p. 186-188.

(1) C.A. III, 16, 4 - 17, 1, éd. FUNK, t. I, p. 211.

(2) PSEUDO-DENYS, *De ecclesiastica hierarchia*, II, 2 et 7 : PG, III, 393, 396. — PSEUDO-JUSTIN, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, CXXXVII ; PG, VI, 1389.

(3) J. HOEFLING, *Das Sakrament der Taufe*, Erlangen, 1846, t. I, p. 427.

(4) ANRICH, *Das antike Mysterienwesen*, p. 206-207 : « In den Apostolischen Constitutionen ist die der Taufe vorausgehende Oelung als Symbol, resp. Vehikel des h. Geistes bezeichnet... (C.A., III, 17 ; II, 32 ; VII, 22 ; comparer en sens contraire : VII, 42). Diese Beobachtung und

cryphes contiennent les plus anciennes allusions à l'importance de l'onction précédant le baptême : c'est le cas des *Actes de Thomas* dans leur description de l'initiation de Syfor, de Mygdonia, et de Wazanès (1), et l'on peut y ajouter les *Recognitiones clementinae*, les *Actes syriens de Jude Thomas*, l'*Histoire de Jean, fils de Zébédée*, le *Baptême de Constantin*, la *Vie de Rabboula*, la *Didascalie*, les *Homélies de Narsai*, enfin quelques textes de saint Aphraate et de saint Éphrem (2). Dans la Syrie occidentale, la tradition primitive s'est perdue très vite ; les écrits de Théodoret et de saint Jean Chrysostome ne signalent plus l'ancien rit (3), les *Constitutions apostoliques* et le pseudo-Denys attestent l'introduction et la vogue du rituel nouveau (4), et l'évolution liturgique fut définitivement consacrée par l'évêque monophysite Sévère d'Antioche (5). En Syrie orientale, les transformations

die weitere Thatsache, dass die Oelung vor der Taufe im Abendlande stets von weit geringerer Bedeutung gewesen ist als im Orient, haben Höfling zu der Vermutung veranlasst, dass die Salbung nach der Taufe die genuin occidentalische, die vor derselben der orientalische Brauch sei. » Cependant plus loin le même auteur ajoute, *op. cit.*, p. 210 : « Der andre Gebrauch, den Täufling vor Empfang der Taufe am ganzen Körper zu salben, für den so frühe Zeugnisse... nicht beizubringen sind, mag vielleicht einfach durch die damalige Badesitte veranlasst sein. » — Voir H. J. LAWLOR, *Confirmation* (ERE, 1911, t. VI, p. 1-8), p. 2-3 et CONNOLLY, *loc. cit. supra*, p. 281, n. 5.

(1) Voici l'initiation du roi Gundaphoros, *Acta Thomae*, xxvi, éd. BONNET, t. II, p. 2, 141 ; MEL, I, 2, n° 4450 : *Καὶ ἐκέλευσε προσενεγκεῖν αὐτοὺς ἔλαιον, ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξονται τὴν σφραγίδα · ἦνεγκαν οὖν τὸ ἔλαιον, καὶ λύχνους ἀνῆψαν πολλούς, πῦξ γὰρ ἦν. Καὶ ἀναστὰς ὁ ἀπόστολος ἐσφράγισεν αὐτούς · ἀπεκαλύφθη δὲ αὐτοῖς ὁ Κύριος διὰ φωνῆς λέγων · Εὐοχήν ὑμῖν, ἀδελφοί · οἱ δὲ φωνῆς μόνον ἤκουσαν αὐτοῦ, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ οὐκ εἶδον · οὐδέπω γὰρ ἦσαν δεξάμενοι τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος · λαβὼν δὲ ὁ ἀπόστολος ἔλαιον καὶ καταχέας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ ἀλείψας καὶ χρίσας αὐτοὺς ἤρξατο λέγειν... καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὥφθη αὐτοῖς νεανίας λαμπάδα καιομένην κατέχων, κτλ. — Dans ce récit, la « sphragis » désigne d'abord le signe de la croix, première cérémonie d'initiation, puis vers la fin du passage l'onction, qui est appelée ailleurs avec plus de précision « le sceau du sceau ». Notons que l'ablution est omise. — Voir *supra*, p. 54, n. 4 ; p. 53, n. 4 ; p. 281, n. 4 et 5.*

(3) Voir les textes *supra*, p. 291 et n. 4.

(4) C.A., II, 32, 3 ; III, 17, 1 ; 16, 4 ; VII, 22, 2-3 ; 27, 1-2 ; 42, 1-2 ; 44, 1-3, éd. FUNK, t. I, p. 115, 211, 406, 414, 448, 450. — Cfr *supra*, p. 288, n. 3, 4 ; p. 330, n. 1 ; p. 330, n. 2.

(5) LAWLOR, *art. cit.*, p. 3. L'auteur cite SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Epist.*

du rituel s'accomplirent plus lentement ; la chrismation post-baptismale n'y fut adoptée qu'au moment où le catholicos Išō'yahb III (652-661) réforma le rit d'initiation (1), et introduisit la consignation finale comme cérémonie complémentaire de la confirmation (2). L'importance grandissante de la chrismation dans le deux rites syriens s'explique peut-être par la pénétration progressive du rituel byzantin (3) ; nous savons, en effet, qu'à partir du quatrième siècle, l'onction postbaptismale devint dans les églises d'Asie Mineure, et en particulier dans l'église de Byzance, le sacrement par excellence de l'Esprit. Il serait inutile de poursuivre au delà de cette époque l'étude détaillée des divers témoignages patristiques ; remarquons simplement que tous signalent l'importance du saint chrême : les Pères cappadociens (4),

ix, 1-2, éd. E. W. Brooks. — D'après Lawlor, le rit syrien oriental fut composé par Sévère d'Antioche (ca. 512-519), traduit par Jacques d'Édesse (ca. 650), adopté pour les maronites par Jacques de Sarug († 521). Sur le rit jacobite postérieur voir A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, (*Ecclesia orans*, fasc. 10). Fribourg-en-Br., 1923, p. 49 : « Auch der Liturgie des jacobitischen Kirchentums gibt sein allgemeiner Charakter ihr Gepräge. Antiocheia, Jerusalem und Edessa haben etwa zu gleichen Teile die Elemente geliefert, die in ihr vereinigt sind. Die dreifache liturgische Verankerung entspricht den geschichtlichen Verhältnissen aus denen die jakobitische Kirche hervorging. » En effet, Jacques Baradée († 548) fut promu évêque d'Édesse (en 542 ou 543), rétablit la hiérarchie monophysite du patriarcat antiochien, et fut soutenu par les moines palestiniens.

(1) Voir LAWLOR, *art. cit.*, p. 2-3 et BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 77 : « In hellstem Lichte beglaubigter Geschichtlichkeit steht endlich eine um die Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgte individuelle Gestaltung des gesamten nestorianischen Ritus. Sie wurde durch den Katholikos Išō'yahb III durchgeführt, der von 647-48 oder 650-51 bis 657-58 an der Spitze der Nestorianerkirche stand. »

(2) LAWLOR, *art. cit.*, p. 2-3. — Notons que P. Drews, en s'appuyant sur BURKITT-PREUSCHEN, *Urchristentum im Orient*, Tubingue, 1907, p. 78, attribue déjà à Rabboula d'Édesse († 435) une certaine adaptation du rit nestorien à la liturgie grecque, spécialement à la liturgie antiochienne : voir *Taufe, III : Liturgischer Vollzug*, p. 432, l. 30 ss. dans PRE, 3^e éd., 1907, t. XIX, p. 424-450.

(3) LAWLOR, *art. cit.*, p. 5. — F. CONYBEARE, *The Key of Truth*, Oxford, 1898 ; *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905. — STAERK, *op. cit.*, p. 153-155. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 94-95.

(4) GRÉGOIRE DE NYSSE, *In baptismum Christi* ; PG, XLVI, 581 : Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστὶ τέως κοινός · ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱεροουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεται τε καὶ γίνεται. Οὕτως τὸ μυστικὸν ἔλαιον — Voir *supra*, p. 280, n. 1.

le concile de Laodicée (1), la lettre de l'église de Constantinople à Martyrius d'Antioche (2), puis, à des dates plus tardives, Astérius d'Amasée, saint Jean Damascène et Photius (3). Au terme de cette évolution la divergence d'avec le rite primitif fut telle que les Latins se demandèrent si l'église de Byzance avait conservé la confirmation (4).

3. — En Occident, la chrismation se développa plus lentement et n'évinça jamais totalement le rite primitif. Signalons d'abord les anciennes ordonnances ecclésiastiques ; premiers essais de réglementation liturgique, elles se trouvent au point de bifurcation des rites orientaux et des rites latins. La *Tradition apostolique* prescrit la chrismation et lui accorde une si grande importance qu'elle apparaît dédoublée ; ce rituel attribue aux simples prêtres l'onction totale et réserve aux évêques la chrismation de la tête des baptisés. Ces nouvelles dispositions contiennent en germe le rit romain postérieur, mais s'en distinguent par l'absence

(1) *Conc. Laodicensem*, c. 48, éd. LAUCHERT, p. 77 : "Οτι δει τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ, καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

(2) *Conc. Constantinopolitanum* (a. 381), c. 7, éd. LAUCHERT, p. 87 : 'Αρειανὸς μὲν καὶ Μακεδονιανὸς, καὶ Σαββατιανὸς, καὶ Ναυατιανὸς τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς Καθαροὺς καὶ Ἀριστεροὺς, καὶ τοὺς Τεσσαρεσκαιδεκατίτας, εἶπον· Τετραδίτας, καὶ Ἀπολλιναριστὰς δεχόμεθα... καὶ σφραγιζομένους, ἧτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μέρῳ τότε μέτωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς ῥίνας καὶ τὸ στόμα καὶ τὰ ὦτα, καὶ σφραγίζοντες αὐτοὺς λέγομεν· Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. Cfr *Concilium quinisextum* (a. 692), c. 95 et voir SALTET, *Les réordinations*, p. 39 : *La consultation de Martyrius d'Antioche*.

(3) ASTÉRIUS D'AMASÉE, d'après PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 271 ; PG, CIV, 213. — JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, IV, 13 ; PG, XCIV, 1141 : Συνέβηξε (Θεός) τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως. — PHOTIUS, *Epist.* I, XIII, 7 ; XVIII, 1 ; PG, CII, 725, 773-776.

(4) CAUCUS, évêque de Corfou, accusa les Grecs dans une des sessions du concile de Trente, d'avoir abandonné la confirmation : voir A. THEINER, *Acta genuina concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 443 : « Corcyrensis... dixitque esse abusum in sua ecclesia Corcyrensi, quod Graeci non utuntur sacramento confirmationis et extremae unctionis. » Notons cependant qu'en règle générale les Occidentaux se contentaient de reprocher aux Grecs la délégation habituelle de la confirmation aux simples prêtres : voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 42-48.

de l'onction-consignation. Le rituel d'Hippolyte se retrouve plus tard dans le *Testament de Notre Seigneur*, document tardif auquel on n'a pas encore assigné un lieu de provenance quelque peu établi. Par contre, les *Canons d'Hippolyte*, originaires vraisemblablement d'Égypte, introduisent une importante transformation ; l'onction et la consignation postbaptismale se sont rapprochées, jusqu'à ne plus constituer qu'un seul rite, s'interposent entre le baptême et l'imposition des mains finale, et comprennent une triple « sphragis », à savoir de la bouche, du front et de la poitrine (1). Ce schème liturgique a fait fortune en Orient et dans la plupart des églises occidentales, tandis que l'église romaine a sanctionné, à un moment qu'il est difficile de déterminer, le rituel d'Hippolyte (2).

(1) *Trad. Hipp.*, xvi, 17-21, éd. HAULER dans MEL, I, 2, p. LXXXII. — *Can. Hipp.*, xix, 134-141, éd. RIEDEL dans MEL, I, 2, p. LIV. — *Testamentum Domini*, II, 7-20, éd. RAHMANI, p. 129 s. dans DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 81-83. — Voir *supra*, p. 292-294.

(2) P. GALTIER, *La « Tradition apostolique » d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques* (RSR, 1923, t. XIII, p. 511-528). — Le *Liber Pontificalis* attribue la réforme du rit romain d'initiation au pape Sylvestre. La première rédaction affirme : « Constituit et chrisma ab episcopo confici. Et privilegium episcopis contulit, ut baptizatum consignent, propter haereticam suasionem » ; et la seconde rédaction y ajoute : « Hic et hoc constituit ut baptizatum liniat presbyter chrisma te levatum de aqua propter occasionem transitus mortis. » Voir L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 76, et 171. — Galtier conclut de ces deux notices, *art. cit.*, p. 527 : « Le fondement de ces deux assertions, s'il y en a un, ne serait-il pas dans l'initiative, qu'aurait prise le pape, de joindre une onction à la consignation ? Il en aurait résulté les deux onctions qui subsistent encore, rattachées, l'une au baptême, l'autre à la confirmation ; mais celle-ci serait un emprunt fait ou sanctionné par le pape saint Sylvestre aux usages de quelque groupe jusque-là moins orthodoxe, dont il eût compté gagner ainsi les partisans (c.-à-d. à la *Tradition apostolique*). Par là s'expliquerait peut-être cette vague rumeur de *persuasion hérétique* dont le *Liber Pontificalis* aura recueilli l'écho. » — L'hypothèse de Galtier n'est pas invraisemblable ; toutefois si le rituel d'Hippolyte a été le modèle dont l'église de Rome s'est inspirée, les raisons principales de l'innovation romaine se trouvent dans le désir d'harmoniser les diverses habitudes liturgiques qui s'étaient introduites, de neutraliser les prétentions de certains presbytres qui s'arrogeaient le droit d'oindre les baptisés au même titre que les presbytres d'Orient, enfin d'assurer toutes les cérémonies du baptême d'eau conféré en l'absence de l'évêque. — Cfr sur les tendances à déprécier le simple baptême d'eau, *supra*, p. 280, n. 2.

En ce qui concerne l'ancienne église africaine, les témoignages de Tertullien et de saint Cyprien ont été étudiés à propos de la consignation ; rappelons que l'onction des fidèles est totale, suit le baptême, et que le signe de la croix clôt l'initiation comme un rite distinct achevant la consécration religieuse des baptisés au Seigneur (1). L'église milanaise présente la même succession ; comme celle d'Afrique, elle semble avoir retardé le rapprochement de l'onction et du signe de la croix, car les écrits de saint Ambroise et de l'Ambrosiaster, ne gardent pas les traces d'une telle conjonction. Plus tard, Maxime de Turin et Gaudentius de Brescia l'ignorent également, mais la juxtaposition des deux rites ressort, ce nous semble, avec évidence, des *fragments de Mai* et des sacramentaires ambrosiens postérieurs (2). Par contre, dans l'église

(1) Voir *supra*, p. 3 6-317. — CYPRIEN, *Epistola*, LXX, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768 : « Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, i.e. unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi posset... Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam. » — TERTULLIEN, *De baptismo*, VII, PL, I, 1315 ; MEL, I, 1, n^{os} 1646-1647 : « Exinde egressi de lavacro perungimur... sic et in nobis carnaliter currit unctio. » ; *Adversus Marcionem*, I, 14 ; PL, II, 587 ; MEL, I, 1, n^o 1795 : « Ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit nec oleum quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat. » ; *De carnis resurrectione*, VIII ; PL, II, 852 ; cfr *supra*, p. 296, n. 1. — Pour les auteurs africains postérieurs rappelons OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, IV, 7 et VII, 4 ; PL, XI, 1040 et 1090, et les textes déjà étudiés de saint AUGUSTIN, *supra*, p. 297-303.

(2) G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane, con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai* (*Studi e testi*, fasc. 7), Rome, 1902, p. 47 : « Deus et pater domini nostri Iesu Christi qui te regeneravit ex aqua, ipse te linet Spiritu Sancto. » ; p. 51 : « Item nullo modo praeponunt Patrem Filio in scribtis suis, insuper et damnant omnes qui praeponunt Patrem Filio, et tamen ipsi in manupositionibus suis praeponunt Patrem Filio, dum dicunt : Deus, maxime mundi conditor et effector, Deus et pater Domini nostri Iesu Christi... » Mercati ajoute en note que l'imposition des mains se rapporte vraisemblablement soit au rite d'exorcisme précédant le baptême soit au rite de confirmation. — ZÉNON DE VÉRONE († ca 380), *Tract.* I, II, 35, 44, 53, 14 ; PL, XI, 481, 496, 509, 438. — AMBROISE, *De mysteriis*, VI, 29-30 ; PL, XVI, 415. — PSEUDO-AMBROISE, *De Sacramentis*, III, 1, 1 ; PL, XVI, 449. — GAUDENTIUS DE BRESCIA († ca 410), *Tract.*, IX et XIX ; PL, XX, 911-912, 992. — RUFIN († ca 410), d'après les notes de ROUTH, dans PL, III,

visigothique, l'union de la chrismation et de la consignation fut très tôt accomplie et est unanimement attestée ; saint Pacien de Barcelone en témoigne dans le courant du quatrième siècle et son langage est conforme aux rites prescrits par le *Sacramentaire de Silos* (1). Saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de

749. — Cfr *supra*, p. 315, n. 1. — PIERRE CHRYSOLOGUE († ca 450), *Sermo* cxxvi ; PL, LII, 548 : première attribution occidentale de la dignité prophétique à l'onction qui suit le baptême : « ... centenaria chrismatis plenitudo. » — MAXIME DE TURIN († ca 466), *De baptismo*, tract. III ; PL, LVII, 777 : « Impleto baptisate, caput vestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem. » — *Missale Bobiense*, éd. FORBES, t. II, p. 270 : « Suffundis chrisma in fronte eius dicens : Deus Pater Domini nostri Iesu Christi qui te regeneravit per aquam et Spiritum Sanctum, quique tibi dedit remissionem peccatorum per lavacrum regenerationis, ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam aeternam. Superindues eum dicens... » — ODILBERT DE MILAN, éd. WIEGAND, *op. cit.*, p. 34 : l'évêque s'inspire de JEAN DIACRE, *Epist. ad Senar.*, VI ; PL, LIX, 403, et d'ISIDORE, *De eccl. offic.*, II, 26, 1-2 ; PL, LXXXIII, 823-824, et il mentionne de nouveau l'imposition des mains. — Sur le rit ambrosien postérieur, voir : P. CAGIN, *Sacramentaire de Bergame (Auctuarium Solesmense)*, Solesmes, 1900. — M. MAGISTRETTI, *Beroldus. Ecclesiae ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines*, Milan, 1897 ; *Pontificale in usum ecclesiae mediolanensis e codice saec. IX-XI (Monumenta veteris liturgiae ambrosianae, t. I)*, Milan, 1897 ; *Manuale ambrosianum e codice XI olim in usum canonicae Vallis Trataliae in duas partes distinctum (Monumenta, t. II et III)*, Milan, 1904-1905.

(1) PACIEN, *De baptismo*, I et VI ; PL, XIII, 1089-1093 : « Aperire desidero qualiter in baptismo nascamur et qualiter innovemur... Generat Christus in Ecclesia per suos sacerdotes... Christi semen, id est Dei Spiritus, novum hominem, alvo matris agitatum et partu fontis exceptum, manibus sacerdotum effundit... Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavaeri et chrismatis et antistitis sacramentis... Lavacro enim peccata purgantur ; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et oris sacerdotis impetramus. » ; *Epistola I de catholico nomine*, VI ; PL, XIII, 1057 : « Ergo et baptizare solis licet (episcopis), et Spiritum Sanctum dare solis et solis gentium peccata purgare... Si ergo et lavaeri et chrismatis, maiorum longe charismatum ad episcopos inde (ab apostolis) descendit, et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi. » ; *De similitudine carnis peccati*, éd. G. MORIN, *Études* t. I, p. 132, 133, 134, surtout p. 133 : « Unguitur etiam, sed David, in Domino, et adulterium uncti regis... sancti Spiritus... pinguedine sepelitur. » — *Liber ordinum*, éd. FÉROTIN, p. 34 : « ... quatenus confirmati in

Tolède supposent le même rituel, qu'on retrouve explicitement prévu par les *Capitula* de Martin de Braga (ca 560) et le canon septième du deuxième concile de Séville (a. 619) (1). C'est donc

nomine Trinitatis et per chrisma et per Christum mereantur effici christiani. » ; p. 37 : « ... qui renati sunt sacri baptismatis... et qui chrismate delibuti sunt divinae unctionis. » ; p. 33 : « ... chrismat eum sacerdos, faciens signum crucis in fronte. » — EUGÈNE DE TOLÈDE, *Epist. I ad Braulionem*, 3 ; PL, LXXXVII, 403. — BRAULION, *Epist. ad Eugenium*, 7 ; PL, LXXXVII, 409.

(1) Voir sur la *consignation* : ISIDORE, *De ecclesiasticis officiis*, II, 27, 4 ; PL, LXXXIII, 826 : citant la décrétale d'Innocent I à Décentius ; *De fide catholica*, II, 26, 1-2 ; PL, LXXXIII, 534 : « Crucis figura quae fidelium frontes ad tutelam salutis praesignat. » — Rapprocher de ces textes ceux qui parlent de l'*onction* : ISIDORE, *Etymol.* VI, 19, 50-52 ; PL, LXXXII, 256 : « ... in baptismo peccatorum remissio datur... Homo post lavacrum sanctificatur... per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur... quae dum carnaliter fit, spiritualiter proficit. » ; *Etymol.* VI, 19, 39 ; PL, LXXXII, 255 : « Sunt autem sacramenta baptismus, chrisma, corpus, et sanguis. » ; *De fide catholica*, II, 25, 2 ; PL, LXXXIII, 534 : l'onction était prescrite sous l'Ancienne Loi : « ut sacri chrismatis unctione delibuti omnes sanctificarentur atque sanctificati in gloriam Dei praepararentur. » ; *De ecclesiasticis officiis*, II, 26, 1-2 ; PL, LXXXIII, 823-824 : « ... omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum unguimur ut Christi nomine censeamur. » — ILDEPHONSE, *De itinere deserti*, LXXVI ; PL, XC, 188 : « Reparati hominis exordia ex vetustate vitae ad Dei cognitionem venientis in exorcismo verbi, in denuntiatione praecepti, in unctione olei, in acceptione symboli, in sacramento baptismi, in chrismate Spiritus Sancti, in participatione corporis et sanguinis Christi, patenti et competenti ordine textu praecedentis operis expleta sunt. » ; *De cognitione baptismi*, CXXIII-CXXIV ; PL, XCVI, 162 : « Ab aquis eductus... provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut unguatur Spiritu Dei... Sancto igitur hoc chrismate extrinsecus ungitur homo et intrinsecus illabitur Sancti Spiritus virtus... accipiente anima ex eadem unctione ut cognoscat Deum... ut sit cum illo semper... Post regenerationem nativitatis spiritalis, post gratiam coelestis unctionis, post doctrinam dominicae orationis, post invocationem divinae paternitatis, convenit iam pervenire ad participationem caelestis refectionis. » ; *De itinere deserti*, XXVI ; PL, XCVI, 179 : « ... oleum sanctificationis... cum infusionem eius accipimus, iugum peccati, quod animae collum pressit, putrefactum evanuit. » Cfr *De similitudine carnis peccati*, supra, p. 336, n. 1. — *Conc. Bracaraense* (a. 572), c. 4 ; MANSI, IX, 839 : « Placuit ut modicum balsami, quod benedictum, pro baptismi sacramento per ecclesias datur (gratuito mittatur). — *Capitula Martini Bracaraensis*, LII ; MANSI, IX, 856 : « Pres

par simple omission que Juste d'Urgele ne rapporte pas la consignation en faisant allusion à la chrismation des baptisés (1).

Apparenté aux liturgies ambrosienne et visigothique, le rit gallican possède les mêmes cérémonies d'initiation. Sans compter les prescriptions conciliaires (2) et les sacramentaires anciens (3), l'onction-consignation est rapportée dans la vie de saint Césaire d'Arles (4), dans la lettre de saint Avit de Vienne à Clovis (5) et

byter, praesente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit illi praescriptum. » — *Conc. Hispalense II* (a. 619), c. 7 ; MANSI, X, 559 : « Non licere eis (presbyteris)... per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresi Paraclitum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontes signare. » — PRUDENCE, *Psychomachia*, vs. 360-361 ; PL, LX, 50 :

« Post inscripta oleo frontis signacula, per quae Unguentum regale datum est et chrisma perenne. »

(1) JUSTE D'URGEL († ca 546). In *Cantica canticorum explicatio mystica*, n. 3 : PL, LXXVII, 963. — Voir encore sur l'onction, sans mention explicite de la consignation : BRAULION DE SARAGOSSE, *Epist. ad Eugenium Toletanum* ; PL, LXXXVII, 406, 407, 408. — *Conc. Toletanum* (a. 400), c. 20, éd. LAUCHERT, p. 181. — *Conc. Barcinonense* (a. 599), c. 2 ; MANSI, X, 482.

(2) *Conc. Arausicanum* (a. 441), c. 2 ; MANSI, VI, 435 : « Nullus ministrorum qui baptizandi recepit officium sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptismo, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria (al. necessaria) habeatur repetita chrismatio. »

(3) *Missale Bobiense*, cfr *supra*, p. 335, n. 2. — *Missale Gothico-Gallicanum* (*Sacramentaire d'Autun*), éd. NEALE et FORBES, t. I, p. 97 : « Dum chrisma eum tangis, dicis : Perungo te chrisma sanctitatis... tunicam immortalitatis, quam Dominus noster Iesus Christus traditam a Patre primus accepit : ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi : et vivas in saecula saeculorum. » L'éditeur ajoute : « The conclusion of this benediction is alluded to in a sermon in the works of S. Augustine. » — *Vetus Missale Gallicanum* (*Sacramentaire d'Auxerre*), éd. FORBES, t. II, p. 191 : « (Infusio chrismae) ; Pater Deus Domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto : quique tibi dedit remissionem peccatorum ; ipse te lenit chrismate suo sancto. ut habeas vitam aeternam in saecula saeculorum. »

(4) *Vita S. Caesarii Arelatensis*, II, 14 ; PL, LXVII, 1032 : saint Césaire se rend dans les diverses localités de son diocèse « ad consignandos pueros ». — Voir C. F. ARNOLD, *Cesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894, p. 164.

(5) AVIT DE VIENNE, *Epist. xli, Choldoveco regi* ; PL, LIX, 258 :

dans les écrits de saint Grégoire de Tours ; l'*Histoire des Francs* signale à plusieurs reprises les rites de l'initiation sans rapporter l'imposition des mains, mais elle mentionne la chrismation et juxtapose cette cérémonie au baptême comme le sacrement de l'Esprit. Les passages les plus instructifs concernent l'initiation de Clovis et celle des Juifs convertis, baptisés et confirmés par saint Avit de Vienne (1) ; puis les divers récits plus nombreux qui se rapportent au retour des ariens : Lantechilde, sœur de Clovis, Gondebaud, roi des Burgondes, Brunehilde, épouse de Sigibert, Galswinthe, sœur de Brunehilde et deuxième femme de Chilpéric, Herménégilde et Récarède, sont tous réconciliés avec l'Église par la chrismation et le signe de la croix (2). Mais il n'est pas de passage qui exprime mieux l'importance de cette dernière cérémonie que l'exclamation suivante mise dans la bouche d'un empereur romain par Prudence et rapportée par saint Grégoire de Tours : « Qui donc est ici contraire à nos divinités et membre de la secte des chrétiens, qui porte au front le signe du saint chrême et adore le bois de la croix ? (3). » La passion de saint Léger d'Autun continue cette tradition ; elle mentionne le parfum de l'huile embaumée dont l'évêque se servit pour la sanctification des baptisés (4). Signalons ensuite la vie du bienheureux Faro,

« Cum sub casside crines nutritos salutari galea sacrae unctionis indueret, cum intermisso tegmine loricearum immaculati artus simili candore fulgerent... »

(1) GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 31, éd. W. ARNDT (MGH, Script. Rer. Merovingicarum, t. I), Hanovre, 1885, p. 93 ; PL, LXXI, 227 : « ... baptizatus est (Chlodovechus) in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti delebitusque sacro crismate cum signaculo crucis Christi. » ; *ibid.*, v, 11, éd. ARNDT, p. 201 ; PL, LXXI, 326 : « Omnis multitudo (iudaeorum) baptismum flagitavit... Ille cunctos aqua abluens, crismate liniens, in sinu matris ecclesiae congregavit. »

(2) GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 31 ; II, 34 ; IV, 27 ; IV, 28 ; v, 38 (39) ; IX, 15, éd. ARNDT, p. 93, 96, 163, 164, 230, 371 ; PL, LXXI, 227, 230, 291, 292, 354, 493. — Voir surtout le dernier passage : « ... accepto signaculo beatae crucis cum chrismatis unctione. »

(3) GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria Martyrum*, n. 40, éd. ARNDT, p. 514 ; PL, LXXI, 742 : « Quis est hic numinibus nostris contrarius ac religionis christianae socius qui frontem chrismatis inscriptione signatam ferat, lignumque crucis adoret ? »

(4) *Passio Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis* I (ca 700), éd. B. KRUSCH (MGH, *Passiones vitaeque sanctorum*, t. V), Hanovre, 1910, p. 292.

evêque de Meaux (1), la vie de saint Remi de Reims attribuée à Hincmar (2), enfin les additions au *Testament de saint Remi* (3) ; ce dernier document contient une singulière expression qui rappelle les rubriques du *Sacramentaire gélasien* (4). En présence de ces multiples preuves du rite de consignation, le silence de saint Prosper d'Aquitaine, de Salvien, de Fastidius le pélagien et du *Praedestinatus* ne suscite pas de difficulté (5). Toutefois, saint Grégoire de Tours et saint Germain semblent être les derniers témoins de l'ancien rit gallican : dans la suite, la pénétration du rituel romain fit des progrès de plus en plus importants, et nous assistons à l'interpolation du *Sacramentaire gélasien* sur le territoire de la Gaule (6). Mais le signe de la croix garda dans la nou-

(1) *Vita Faronis* († ca 630) *episcopi Meldensis* (rédaçtion postcarolingienne), éd. B. KRUSCH, *op. cit.*, p. 195 : « Cum quodam tempore festa paschalia per octonarium dierum mediassent, electus Dei Faro pontifex in ministerio confirmationis, in quo animae corporum baptizatorum donum Sancti Spiritus accipiunt, per linamentum chrismae sanctificationis se devotissime obligavit. »

(2) *Vita S. Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro*, éd. B. KRUSCH (MGH, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquorum aliquot*, t. III), Hanovre, 1896, p. 290, 297.

(3) *Additamenta amplioris testamenti S. Remigii*, éd. KRUSCH, *op. cit.*, p. 345 : « ... (quem Clodovechum) baptizavi, a fonte sacro suscepi donoque septiformis Spiritus consignavi, et per eiusdem sacri chrismatis unctionem ordinato in regem... »

(4) *Sacramentarium gelasianum* : PL., LXXIV, 1111-1112 : « Postea cum ascenderit a fonte infans signatur a presbytero in cerebro de chrismate his verbis... Deinde ab episcopo datur eis Spiritus Septiformis. Ad consignandum imponit eis manum in his verbis... Postea signat eos in fronte de chrismate dicens... »

(5) SALVIEN, *De gubernatione Dei*, III, 2 : PL., LIII, 58. — PROSPER D'AQUITAINE, *Liber sententiarum*, 346 : PL., LI, 482. — *Praedestinatus*, III, 25 : PL., LIII, 667 : « ... in chrismatis unctione spei nostrae cernimus firmamentum. » — FASTIDIUS, *De vita christiana*, 1 : PL., L, 383-384 : « ... in prophetis et sacerdotibus unguuntur et regibus. » — Tous mentionnent l'onction sans faire mention de la consignation.

(6) Sur Germain de Paris, voir P. BATIFFOL, *L'Expositio liturgiae gallicanae* attribuée à saint Germain de Paris, dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 245-290 et WILMART, *Germain de Paris*, (DACL., 1924, fasc. 60-61, col. 1049-1102) : « Les deux lettres... qui passent pour être l'œuvre de saint Germain de Paris (555-576) ne sauraient appartenir à ce personnage : elles doivent être tenues pour une rédaction anonyme postérieure d'un siècle ou d'un siècle et demi. On les définira, si l'on veut, une glose édifiante autour des déci-

velle liturgie l'importance qu'il avait acquise à cette époque, comme le prouve l'affirmation de saint Augustin, reprise et accentuée par les pontifes romains et les rubriques des sacramentaires (1).

L'introduction du rit romain dans les diverses églises d'Occident transféra l'importance attribuée à la chrismation baptismale sur la « sphragis » finale réservée à l'évêque, car entretemps l'église de Rome avait rapproché la collation de l'Esprit de l'onction-consignation. En effet, deux passages d'Hippolyte (2), la lettre de Corneille à Fabius, la controverse sur l'initiation des Novatiens (3), et la traduction d'Eusèbe de Césarée par Rufin insinuent que, sous les pontificats de Calliste et de Corneille, la chrismation s'accompagnait à Rome de la « sphragis » et était interprétée comme faisant partie du rite de confirmation (4). L'église romaine réserva l'onction au ministère épiscopal mais,

sions d'un synode franc, par ailleurs inconnu, qui dut se réunir au déclin du VII^e siècle ou même un peu plus tard pour statuer sur des rites censés traditionnels. L'église dont la liturgie est ainsi révélée peut être Autun, et le milieu plus large la Bourgogne. L'influence wisigothique est notable sur les rites attestés ; les traits d'importation byzantine ne manquent pas non plus. L'ensemble est sans aucun doute gallican... On céderait pourtant à une illusion en prétendant y voir directement autre chose que l'image d'une liturgie particulière et locale, assez proche de l'époque carolingienne. » — Quant au *Sacramentaire gélasien*, les conclusions de L. DUCHESNE, qui l'identifie, dans ses parties romaines, avec le sacramentaire de l'époque grégorienne, sont combattues par BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, p. 152, n. 23, qui le rapporte à une plus haute antiquité. — Hefele-Leclercq (*op. cit.*, t. II, 1, p. 432, n. 2) renvoie à quelques témoins secondaires de l'ancien rit gallican. L'onction confère l'Esprit d'après HILAIRE, *In Matthaeum*, II, 6 ; PL, IX, 927. — PROSPER D'AQUITAINE, *Expos. in psalm. CXXXII* ; PL, LI, 382. — PAULIN DE PÉRIGUEUX, *De vita S. Martini* ; PL, LXI, 1012-1013. — VENANT FORTUNAT, *Carm. miscell.*, I, II, c. 9 ; PL, LXXXVIII, 97-98 ; *De Iudaeis ab Avito baptizatis*, I, V, 5 ; PL, LXXXVII, 624. — FAUSTE DE RIEZ, *De Spiritu Sancto*, II, 4, 21, éd. ENGELBRECHT (CSEL, 1891), p. 143 ; PL, LXII, 9-32. — *De septem ordinibus ecclesiae* ; PL, XXX, 152 s.

(1) Voir *supra*, p. 11, n. 1 et 2.

(2) HIPPOLYTE, *In Daniel.*, I, 16, éd. N. BONWETSCH (CSEG, 1987), p. 26-27 ; PG, X, 692-693 : *... οἱ τοῦ Λόγου ἐντολαὶ ... ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμεις αἷς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρω χρίονται οἱ πιστεύοντες.* — *De antichristo*, LIX ; *cfr supra*, p. 314, n. 2.

(3) Voir les textes de Corneille et de Pacien *supra*, p. 314, n. 2 et p. 336, n. 1.

(4) Voir *supra*, p. 314, n. 2 et p. 315, n. 1.

lorsque l'Orient l'eut confiée aux simples prêtres, les souverains pontifes pour ne point priver une catégorie de fidèles du bénéfice de cette cérémonie, en concédèrent la délégation en cas de nécessité : « propter occasionem transitus mortis » (1) ; le *Liber pontificalis* rapporte que Silvestre sanctionna cette innovation (2). Toutefois, en plusieurs endroits, les prêtres s'attachèrent à étendre la délégation reçue (3), à s'arroger peu à peu la consignation finale réservée à l'évêque, bref à s'approprier suivant l'usage oriental, introduit également dans l'Espagne et dans la Gaule, l'administration régulière de la confirmation (4). C'est en ce moment qu'Innocent I intervint par sa lettre à Décentius de Gubbio. Pour résoudre les difficultés, il harmonisa les deux usages en conflit et autorisa définitivement le dédoublement de la chris-

(1) *Liber pontificalis*, éd. DUCHESNE, t. I, p. 171.

(2) Voir *supra*, p. 334, 2.

(3) JÉRÔME, *Contra Luciferianos*, IX : PL, XXIII, 165A : « Inde venit ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi. »

(4) *Conc. Arausicanum* (a. 441), c. 2 : cfr *supra*, p. 309, n. 1. — *Conc. Epaonense* (a. 517) c. 16, éd. MAASSEN, p. 23 : « Presbyteros propter salutem animarum quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, crismate permittimus subvenire. Quod omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo novérint expetendum. » — *Conc. Arausicanum* (a. 441), c. 1 et *Pseudo-Conc. Arelatense* II (a. 443 vel 451), c. 17. — PSEUDO-BÈDE, *Comment. in psalmum xxvi* : PL, XCIII, 614 : « Sciendum autem quod illa unctio quae per manuum impositionem ab episcopis, quasi alia a praedictis et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda, propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus sicut et multa alia. » — En Espagne voir : *Conc. Toletanum* (a. 400), c. 20, éd. LAUCHERT, p. 181 : « Statutum est diaconum non chrismare sed praesbyterum, absente episcopo : praesente vero, si ab ipso fuerit praeceptum. » — *Capitula S. Martini Bracarenensis*, LII (ca 560) : MANSI, IX, 856 : « Praesbyter, praesente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit praeceptum. » — *Conc. Bracarense* III (a. 572), c. 4 : MANSI, IX, 839 : « Placuit ut modicum balsami, quod benedictum, pro baptismi sacramentum per ecclesias datur (al. gratuito mittatur). » — *Conc. Barcinonense*, (a. 599), c. 2 : MANSI, X, 482 : « Statutum est ut, cum chrisma presbyteris dioecesanis pro neophytis confirmandis datur, nihil pro liquoris pretio accipiatur. » — BRAULION, *Epist. II ad Eugenium Toletanum*, 3 : PL, LXXXVII, 407. — Pour l'Egypte voir : PSEUDO-AMBROISE, *In Ephes.*, IV, 12 : PL, XVII, 388 et PSEUDO-AUGUSTIN, *Quaestiones V. et N. Testamenti*, q. ci : PL, XXXV, 2302.

mation (1). Aussi l'explication proposée jadis par Amalaire de Metz sur l'origine de la double onction reste-t-elle toujours la plus vraisemblable du point de vue historique (2).

Terminons cette étude sur l'introduction de l'onction en rappelant que les églises d'Afrique, d'Espagne et des Gaules, ont adopté peu à peu l'usage oriental, et ont par conséquent autorisé la délégation habituelle de la chrismation aux simples prêtres, quelquefois aux diacres. Les témoins les plus importants de cette discipline sont les conciles d'Elvire, d'Orange, de Braga, l'écrit de saint Jérôme contre les partisans de Lucifer de Cagliari, et les *Capitula* de Martin de Braga (3). Plus tard une réaction s'introduisit et les synodes de Séville, de Paris, de Meaux, réservèrent de nouveau aux évêques l'administration de la confirmation (4). Quant au ministère des diacres, il ne fut jamais qu'un abus local vite réprimé ; le concile de Tolède (a. 400) proscriit cet usage, et d'autre part saint Épiphanes et saint Isidore de Péluse ont combattu en Orient les mêmes prétentions diaconales (5).

(1) INNOCENT, *Epist.* xxv *ad Decentium Eugubinum*, 3 ; PL, XX, 554-555. — Cfr GÉLASE, *Epist.* ix *ad episcopos Lucaniae*, 6 ; PL, LIX, 50. — GRÉGOIRE I, *Epist.* l. IV, *Ep.* ix *ad Ianuarium* ; *Ep.* xxvi *ad Ianuarium* ; PL, LXXVII, 677, 696.

(2) AMALAIRES DE METZ, *De ecclesiasticis officiis*, I, 27 ; PL, CV, 1047-1049 : « Quod si antea agebatur (chrismatio baptismalis) superflue constitutum a sancto Silvestro quod iam agebatur... (Etenim) si quis sine isto baptismo (Spiritus Sancti) migraverit, periculosum iter accipit. Hoc praevidens Silvester papa quantum potuit subvenit, et propter absentiam episcoporum necessitate addidit ut a presbytero ungerentur. » — RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, I, 28 ; PL, CVII, 313. — Les deux auteurs interprètent par conséquent l'onction postbaptismale comme une anticipation partielle de la confirmation ou du baptême d'Esprit, certains milieux ayant sous-estimé les effets de l'ablution baptismale : cfr *supra*, p. 282, n. 1.

(3) Voir *supra*, p. 342, n. 4. — La délégation peut s'étendre jusqu'aux diacres d'après JÉRÔME, *Dial. contra Luciferianos*, ix ; PL, XXIII, 165A. Cfr *supra*, p. 342, n. 3. — Cette délégation est combattue par *Conc. Tolétanum*, c. 20 ; *supra*, p. 342, n. 4. — ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist.* l. I, *epist.* 450 ; PG, LXXVIII, 429. — EPIPHANES, *Haer.* xxi, 1 ; PG, XLI, 285 : Ἐπειδὴ γὰρ ὁ Φίλιππος διάκονος ὢν οὐκ εἶχεν ἐξουσίαν τῆς χειροθεσίας τοῦ δι' αὐτῆς διδόναι Πνεῦμα ἅγιον

(4) *Conc. Hispalense* II (a. 619), c. 7 ; cfr *supra*, p. 337, n. 1. — *Conc. Parisiense* VI (a. 829), c. 27 ; MANSI, XIV, 556. — *Conc. Meldense* (a. 845), c. 44 ; MANSI, XVI, 829.

(5) Voir *supra*, n. 3.

4. — Avec l'introduction du *Sacramentaire gélasien* dans la Gaule et l'adoption de la liturgie romaine, le rite occidental de la confirmation se trouva définitivement réglé (1). Cependant le *Sacramentaire grégorien* ne conserva pas tous les traits des rituels romains précédents : l'imposition des mains par contact disparut et fut remplacée par une bénédiction collective de l'évêque à tous les candidats au début de la cérémonie (2). Les pontificaux postérieurs restèrent fidèles au type carolingien (3).

En Orient, le rite byzantin exerça, à des degrés divers, son influence sur toutes les églises particulières, mais les rituels nouveaux ainsi élaborés gardent les caractères essentiels des anciennes liturgies (4). Aussi la chrismation est-elle clairement attestée dans tous les eucologes grecs, manuscrits et édités : Jean Morin en étudiant les eucologes « Barberinus, Cryptoferratensis, Vaticanus » et l'eucologe publié à Venise, en 1647, par le R. P. Goar, signala l'unanimité des rituels grecs à regarder la consignation chrismale comme le seul rite essentiel de la confirmation. Il faut remarquer que la cérémonie clôt le rit d'initiation et comprend plusieurs onctions particulières, à savoir celles du front, des yeux,

(1) Le nouveau rite constitua une combinaison des rites romain et gallican. Dans cette évolution Baumstark distingue au moins trois étapes, qui sont respectivement représentées : 1^o par le *Sacramentaire gélasien* ; 2^o par le gélasien réformé : cfr le *Sacramentaire d'Angoulême* et le *Sacramentarium triplex* ; 3^o par le *Sacramentaire grégorien*, qui fut lui-même retravaillé par Alcuin. Cfr BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 51, 53.

(2) *Sacramentarium gregorianum* ; PL, LXXVIII, 90-91.

(3) Voir M. J. METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein hrsg. und auf ihrer Stellung in der liturgischen Literatur untersucht* (Freiburg, theolog. Studien, fasc. 17), Fribourg-en-Br., 1914. — H. A. WILSON, *The Pontifical of Magdalen College with an Appendix of Extracts from Other English Mss. of the 12th Century*, Londres, 1910.

(4) Baumstark distingue deux périodes dans l'histoire de l'influence de la liturgie byzantine. La première s'étend jusqu'aux troubles iconoclastes et elle s'achève par la constitution d'un nouveau type byzantin, résultant de l'harmonisation des rites hiérosolymitain et byzantin : durant cette période Byzance a exercé son influence en Asie Mineure et en Arménie : voir *op. cit.*, p. 44 et 48. La deuxième période s'ouvre en 843, après la victoire de l'orthodoxie sur la crise iconoclaste : elle marque pour le nouveau rite byzantin l'ère d'une diffusion ou, au moins, d'une influence universelle en Orient : voir *ibid.*, p. 57 et 49. — En Occident, l'influence byzantine fut neutralisée par l'alliance des rites romain et gallican : voir *op. cit.*, p. 62.

des narines, de la bouche et des deux oreilles. Le manuscrit « Vaticanus » substitue l'onction des épaules à celle des yeux, et l'eucologe de Goar ajoute la consignation de la poitrine, des mains et des pieds (1).

Les autres églises orientales semblent toutes avoir pratiqué la consignation chrismale des baptisés. La plus ancienne secte dissidente, celle des Nestoriens, conserve la cérémonie sous son aspect le moins développé. Les baptisés sont disposés en face de l'iconostase : le prêtre vient à leur rencontre, impose à chacun d'eux la main, récite la grande épiclese du Saint-Esprit, puis imprime sur le front des nouveaux chrétiens avec le pouce le signe de la croix, en disant : « N. a été baptisé et est consommé pour l'éternité au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Anciennement, d'après Bickell et Diettrich, cette consignation était accompagnée d'une chrismation. Encore en 1894, Georges Hormuzd, un diacre nestorien, apprenait à Bickell que l'usage en persistait dans le Khurdistan, et Bickell lui-même retrouva, dans un manuscrit du British Museum datant de 1570, le rite de l'onction. Georges Hormuzd ajoutait que l'onction consignatrice avait disparu sous l'influence de certaines sectes missionnaires protestantes, qui auraient amené les Nestoriens, par opposition aux rites romains, à retrancher cette cérémonie de leur rituel d'initiation. Mais, quelle que soit la valeur de cette explication, il est certain, d'après les écrits publiés dans le tome troisième de la *Bibliotheca orientalis* de Joseph S. Assemani, que les anciens Nestoriens ont pratiqué la chrismation sans toutefois lui attribuer l'importance qu'elle a acquise dans le rit byzantin. Les témoignages d'Élie d'Anbar, d'Ebed Jesu, la présence d'une fiole d'huile bénite, l'emprunt de la prière consignatrice aux grecs, l'usage de l'huile dans les cérémonies de la réconciliation, constituent autant d'indices qui confirment l'existence de cette ancienne tradition (2).

(1) J. MORIN, *De sacramento confirmationis*, éd. *Thesaurus Theologicus*, t. X, 1, p. 323-327. — STAERK, *op. cit.*, p. 154-155. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 43-48, 95. — Cyrille de Jérusalem mentionne la consignation du front, des oreilles et des narines, de la poitrine. La lettre à Martyrius ajoute déjà l'onction des yeux et de la bouche, et l'on y juxtaposa plus tard celle des mains et des pieds. Voir *supra*, p. 329, n. 6 et p. 332, n. 2.

(2) G. DIETRICH, *Die nestorianische Tauf liturgie ins Deutsche über-*

Les Arméniens monophysites, bien qu'ils aient été accusés à plusieurs reprises, auprès de Benoît XII, d'avoir supprimé la confirmation, connaissent toutes les onctions consignatrices signalées dans les anciens eucologes grecs ; il y ajoutent même l'onction de la nuque rapportée par le « Vaticanus », et celle des épaules, des mains et des pieds, mais prescrivent des prières qui ne contiennent aucune allusion au don de l'Esprit (1). Chez les Coptes, le rit de confirmation n'est pas moins compliqué. Le prêtre oint successivement le front, le yeux, les narines et la bouche, les oreilles, les mains, la poitrine, les genoux et la plante des pieds, l'épine dorsale, les épaules, les bras, la pomme d'Adam. La formule change cinq fois de teneur et ne fait allusion au don du Saint-Esprit que dans la consignation du front, des yeux et de la poitrine. Remarquons que ce rituel, en prescrivant les multiples chrismations, conserve les traces de l'habitude primitive, c'est-à-dire de l'onction totale des baptisés (2). Dérivé en partie du rit copte, le rituel éthiopien lui est identique, à quelques détails près ; il contient comme particularité l'intercalation d'une onction dorsale entre la consignation du front et celle des yeux, onction qu'on retrouve dans le « Vaticanus » grec étudié par Jean Morin, et qui dérive probablement d'une erreur de copiste, puisqu'elle est rappelée plus loin à sa place normale ; en outre, la rubrique prescrivant l'onction totale est écourtée « omnes iuncturas » et les prières de la consignation présentent les mêmes caractères que dans le rit copte apparenté (3). Enfin, il convient de rapprocher des rituels copte et abyssin modernes la liturgie égyptienne publiée par Baumstark. Elle comprend d'abord une consignation non déterminée, probablement celle du front, puis l'onction des oreil-

setzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch untersucht, Giessen 1903. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 48-51.

(1) STAERK, *op. cit.*, p. 156, la note. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 52, n. 3. — Sur l'origine du rit arménien voir BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 48 : l'auteur conclut à une combinaison des rites syrien et byzantin.

(2) STAERK, *op. cit.*, p. 155, n. 1. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 51.

(3) STAERK, *op. cit.*, p. 155, n. 1. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 51. — Sur le rit éthiopien, voir BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 48 : l'auteur relève une pénétration d'influences syriennes dans une liturgie qui est copte de provenance.

les, de la main droite et de la poitrine ; bref, aussi bien la chrismation du visage que l'onction du corps se trouvent réduits à leur plus simple expression, et seule la consignation de la poitrine implore la venue du Saint-Esprit (1).

Les rites égyptiens parlent d'une onction totale du corps et de plusieurs onctions-consignations, qui varient d'après les divers rituels : cette distinction est indiquée tantôt par le texte des rubriques comme dans le rituel de Baumstark, tantôt par le contenu des prières comme dans les rites copte et éthiopien. Chez les Syriens, au contraire, d'après le rituel attribué à Sévère d'Alexandrie ?), une triple consignation à formule unique du front et de tous les membres précède l'onction totale des nouveaux fidèles. Mais il n'est pas facile de discerner si la consignation est réservée au front, ou si elle s'étend à tous les membres du baptisé. La première hypothèse est la plus vraisemblable, si l'on compare le rituel, dit de Sévère, aux rituels des Jacobites et de Jacques d'Édesse, qui n'ont retenu que la consignation chrismale des tempes et du front (2). Signalons enfin en terminant les canons dits de saint Basile : ils comprennent l'onction-consignation du front, de la tête, des paumes, des coudes, des épaules, de tous les membres, des yeux, des narines, de la langue et des oreilles, mais ne contiennent qu'une seule prière qui se rapproche de la liturgie jacobite (3).

ARTICLE QUATRIÈME

LE SENS DE LA CHRISMATION POSTBAPTISMALE

1. — Depuis les controverses avec les protestants deux problèmes se posent au sujet de l'onction qui suit le baptême ; l'un

(1) DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 88-89.

(2) STAERK, *op. cit.*, p. 155, n. 1 et DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 84-86.

(3) STAERK, *op. cit.*, p. 157, n. 5.

se rapporte à son origine, à la date à laquelle elle fut introduite et aux influences qui amenèrent son adoption ; l'autre concerne la valeur du rite dans l'Église ancienne, ses rapports avec le baptême et avec l'imposition des mains (1).

Parmi les auteurs catholiques l'opinion la plus répandue reconnaît dans la chrismation un élément essentiel (2), sinon la seule matière du sacrement de confirmation (3). Cette manière de voir fut soutenue jadis d'un point de vue historique par Jean Morin et par Noël Alexandre (4) : de nos jours elle est reprise par Dölger et, avec certaines réserves concernant l'ancien rit africain, par Dom de Puniét (5). Elle rencontra des contradicteurs non seulement parmi les historiens protestants mais aussi chez des auteurs catholiques comme Claude du Vert (6), Jacques Sirmond, Jacques de Sainte-Beuve (7), et plus récemment Paul

(1) P. DE PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne* (Revue des questions historiques, 1902, t. XXXVII, p. 382-423) ; *Onction et confirmation* (RHE, 1912, t. XIII, p. 450-466). — P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome* (RSR, 1911, t. II, p. 369-383) ; *La consignation dans les églises d'Occident* (RHE, 1912, t. XIII, p. 257-301) ; *Onction et confirmation* (RHE, 1912, t. XIII, p. 467-476) ; *Impositions des mains* (DTC, fasc. 54-55, col. 1302-1425). — Sur les diverses opinions théologiques voir MORIN, *De sacramento confirmationis*, éd. *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 316-317. — NOËL ALEXANDRE, *De sacramento confirmationis*, éd. *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 303-304. — *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 340, n. (a). — A. DE SMEDT, *De sacramentis in genere. De baptismo et confirmatione*, Bruges, 1915, p. 303-312. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 188-199.

(2) Tonrnelly, Bickell, d'après J. SCHEEBEN-L. ATZBERGER, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Br., 1901, t. IV, 2, p. 547.

(3) Grégoire de Valence, Bellarmin, Maldonat, d'après SCHEEBEN-ATZBERGER, *op. cit.*, p. 547. — D'autres théologiens proposent comme matière essentielle l'onction en tant qu'impliquant l'imposition des mains : JANSSENS, *op. cit.*, p. 157-158 ; SCHEEBEN-ATZBERGER, *op. cit.*, p. 544-545 ; et DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 189.

(4) MORIN, *op. cit.*, éd. *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 316 ss. — NOËL ALEXANDRE, *op. cit.*, éd. *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 244-245, en impliquant l'imposition des mains.

(5) DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 189. — DE PUNIET, *Onction et confirmation* (RHE, 1912, t. XIII, p. 450-466).

(6) Cfr l'opinion de Claude du Vert rapportée dans l'ouvrage de J. ORSI, *De chrismate confirmatorio*, éd. *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 405, n. (a).

(7) D'après DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 188. L'auteur

Galtier (1), qui limita cependant ses assertions aux rites occidentaux et à l'Église ancienne jusqu'à la réforme liturgique carolingienne, car à partir de cette époque l'Église par l'exercice d'un pouvoir que le Christ lui a conféré, introduisit la chrismation parmi les rites essentiels de la confirmation (2). La nouvelle matière ainsi constituée aurait été solennellement sanctionnée par Eugène IV dans le décret aux Arméniens (3).

2. — Les auteurs qui refusent à la chrismation toute efficacité par rapport à la communication du don septiforme de l'Esprit, font valoir en premier lieu l'étroite connexion qui exista jadis, dans les divers rituels, entre le baptême et l'onction ; celle-ci suivait immédiatement l'immersion baptismale tandis que l'abstersion des baptisés, le revêtement des habits blancs, le passage du baptistère à l'église ou au *consignatorium*, distinguaient l'ablution et l'imposition des mains. Cet ordre de succession se rencontre dans le rite africain comme les textes en conviennent unanimement, puis dans le rit ambrosien où il est accentué par l'interposition d'une cérémonie intermédiaire, le lavement des pieds (4), ensuite dans le rit gallican prescrit par le concile d'Orange (5), enfin jusque dans le rituel romain primitif où le

cite encore Pierre d'Auriol, Isaac Habert, Jacques de Sainte-Beuve, et A. GAU, *De valore manuum impositionis et unctionis in sacram. confirmationis*, Cologne, 1832. — Voir aussi une curieuse théorie intermédiaire, qui fut soutenue par quelques théologiens de la Sorbonne, dans *Thes. Theol.*, t. X, 1, p. 340 : « Mihi ergo multa ac varia meditantur venit ista in mentem, quam in lectionibus nostris Sammaglorianis proposui discipulis, plerisque nunc sapientissimis Magistris meis Sorbonicis, ut dicerem et manus impositionem et chrismationem, materiam essentialem esse sacramenti confirmationis, sed nunc utramque simul nunc alterutram tantum... esse usurpatam. »

(1) P. GALTIER, *Imposition des mains* dans DTC, fasc. 54-55, col. 1302-1425.

(2) P. GALTIER, *Imposition des mains*, loc. cit., col. 1384-1393.

(3) *Decretum ad Armenos*, ap. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, n° 1080 : « ... loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. »

(4) PSEUDO-AMBROISE, *De sacramentis*, III, 1, 4-7 ; PL, XVI, 451-453. — AMBROISE, *De mysteriis*, VI, 31-33 ; PL, XVI, 416-417. — Cfr les sacramentaires gallicans : *Missale Bobiense*, *Missale Gothico-Gallicanum*, *Missale Gallicanum*, éd. FORBES, t. II, p. 270 ; éd. FORBES et NEALE, t. I, p. 97 ; éd. FORBES, t. II, p. 191 ; PL, LXXII, 502-503, 225, 369-370.

(5) Voir *supra*, p. 309, n. 1,

dédoublement de l'onction constituerait une preuve irrécusable de la valeur baptismale qui lui fut anciennement attribuée (1). A cette tradition qu'on retrouve dans les églises d'Orient, semblent faire exception le rit visigothique, les prescriptions de la *Tradition apostolique* et des documents apparentés. Le *Liber ordinum* prévoit le revêtement des habits blancs avant l'onction des baptisés (2), et la *Tradition apostolique*, le *Testament de Notre Seigneur*, la prétendue constitution de Silvestre (3), la lettre d'Innocent I à Décentius et celles de Grégoire le Grand à Januarius (4), prescrivent la chrismation du front comme cérémonie finale de l'initiation. Toutefois, en Espagne, l'onction continua d'être interprétée comme une cérémonie du baptême ; elle fut déléguée aux prêtres, même aux diacres (5), et le concile d'Elvire rapporta uniquement à l'imposition des mains le don du Saint-Esprit (6). Quant à la *Tradition apostolique*, l'histoire prouve, affirme-t-on, que l'église romaine innova en la matière ; la chrismation du front n'est pas un rite primitif mais elle dérive par dédoublement de l'onction des baptisés ; d'après le *Liber pontificalis* le pape Silvestre sanctionna ce nouveau rite et ses successeurs l'imposèrent aux diverses églises locales, comme le prouvent les lettres d'Innocent I et de Grégoire le Grand (7).

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques reprennent, d'après Galtier, l'enseignement des anciens sacramentaires latins. Sans doute, le saint chrême possède une efficacité mystérieuse, appelée à plusieurs reprises sacramentelle (8), mais elle se limite à parfaire

(1) C'est l'avis du pseudo-Bède ; cfr *supra*, p. 342, n. 4.

(2) *Liber ordinum*, éd. FÉROTIN, p. 32-33 : « ... baptizato infante accedit ad sacerdotem ille qui eum de fonte suscepit, tenens ipsum infantem vestitum... et crismat eum sacerdos faciens signum crucis in sola fronte, dicens : Signum vite aeternae quod dedit Deus pater omnipotens per J. C. Filium suum credentibus in salutem. Amen. »

(3) Cfr *supra*, p. 292-294 et p. 334, n. 2.

(4) Cfr *supra*, p. 343, n. 1. — Voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 127, n. 1.

(5) Voir *supra*, p. 343 et p. 342, n. 4.

(6) *Conc. Eliberitanum*, c. 37, 77, éd. LAUCHERT, p. 19, 25.

(7) Cfr *supra*, p. 343, n. 1. — Seule la première lettre de saint Grégoire impose le rit romain ; la deuxième consent à accorder un privilège aux presbytres de Sardaigne.

(8) AUGUSTIN, *Contra litteras Petilianis*, II, 104, 238 ; PL, XLIII, 341. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymol.*, I, VI, 19, 39 ; PL, LXXXII, 255.

les effets du baptême ; l'onction assimile les baptisés au Christ (1), confère dans sa plénitude le titre d'oints ou de chrétiens (2), et implique un sacre royal et sacerdotal préfiguré dans l'Ancien Testament (3). Quelques Pères, il est vrai, semblent établir un rapport plus étroit entre la cérémonie et le « Pneuma » divin, mais l'Église ancienne distingua plusieurs communications de l'Esprit (4) ; d'ailleurs, les effets de la chrismation sont comparés aux grâces de l'union hypostatique et s'opposent de ce chef à ceux de la confirmation, qui sont préfigurés par la descente du Saint-Esprit au baptême de Jésus (5). Galtier groupe dans un tableau synoptique les textes qui présentent le plus de difficultés, et conclut que tous se rapportent en dernière analyse au baptême d'eau (6) ; bref, l'onction serait une simple cérémonie qui

(1) ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccles. officiis*, II, 26, 1-2 ; PL, LXXXIII, 823-824. — *Conc. Turonense* (a. 461), c. 9 ; MANSI, VII, 949.

(2) En Afrique : TERTULLIEN, *Apolog.* III ; PL, I, 330-331. — CYPRIEN, *Epist.* LXX, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768 — AUGUSTIN, *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 238-239 ; PL, XLIII, 341-342 ; *De civitate Dei*, XVII, 4, 9 ; PL, XLI, 532 ; *Enarratio in psalmum* XXVI, 2 ; PL, XXXVI, 200. — En Espagne : OROSE, *Historiarum adversus paganos*, I, VI, 20, 7 ; PL, XXXI, 1054. — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, CXXII ; PL, XCVI, 162.

(3) En Afrique : OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatarum*, IV, 7 ; PL, XI, 1040. — AUGUSTIN, *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239 ; PL, XLIII, 342 ; *Sermo* CCCLI, 5, 12 ; PL, XXXIX, 1548. — En Espagne : ISIDORE, *De eccles. officiis*, II, 26, 1-2 ; PL, LXXXIII, 823-824. — JUSTE D'URGEL, *In Cantica Canticorum*, n. 3 ; PL, LXVII, 963. — A Milan : AMBROISE, *De mysteriis*, VI, 29-30 ; PL, XVI, 415. — MAXIME DE TURIN, *De baptismo, tract.* III ; PL, LVII, 777. — En Gaule : SALVIEN *De gubernatione Dei*, III 2 ; PL, LIII, 58. — PSEUDO-BÈDE, *In psalmum* XXVI ; PL, XCIII, 614-614. — *Conc. Turonense* (a. 461), c. 9 ; MANSI, VII, 959.

(4) Voir *supra*, p. 276-277.

(5) Voir *supra*, p. 278, n. 3.

(6) Galtier groupe les textes suivants : CYPRIEN, *Epist.* LXX 2, éd. HARTEL t. II, p. 768. — PACIEN *De baptismo*, VI ; PL, XIII, 1093. — LÉON LE GRAND, *Sermo* XXIV, 3 ; PL, LIV, 206. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* I, VI, 19, 51 ; PL, LXXXII, 256. — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, CXXIV ; CXXV ; CXXVI ; PL, XCVI, 162-163. — BÈDE, *Sermo in Epiphaniam* ; PL, XCIV, 63. — LEIDRADE DE LYON, *De sacr. bapt.*, VII ; PL, XCIX, 865. — Ensuite le P. Galtier rapproche de ces textes plusieurs passages qui décrivent le don de l'Esprit communiqué par l'ablution : CYPRIEN, *Epist.* LXIX, 13-14, éd. HARTEL, t. II,

achève la consécration du baptisé et prépare la venue du Saint-Esprit.

La valeur baptismale de la chrismation résulterait ensuite des nombreux textes patristiques, liturgiques et canoniques, qui rapportent uniquement à l'imposition des mains les grâces de la confirmation. On cite les témoignages des rituels nestorien, copte, éthiopien (1), la *Tradition apostolique* et ses multiples versions(2), le *Liber ordinum* (3), les attestations formelles de saint Ambroise, de saint Jérôme et de son contradicteur luciférien, de saint Optat de Milève, de saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède (4), puis et surtout les prescriptions des conciles d'Elvire et d'Orange, qui ignorent toute autre cérémonie dans le rite post-baptismal (5). Enfin, quelques auteurs rappellent que saint Cyprien et le *De rebaptismate* ont confondu la pénitence et le sacrement de l'Esprit ; cette confusion surprenante prouverait que les deux rites se présentaient à cette époque de la même façon, et par conséquent que la confirmation ne comportait, comme la pénitence, d'autre cérémonie que l'imposition des mains (6).

3. — Les arguments que nous venons de résumer ne rallient pas tous les historiens. Il est difficile, en effet, de s'appuyer sur la connexion plus ou moins grande de la chrismation avec le baptême ou avec l'imposition des mains, car elle se rapproche de l'un ou de l'autre rite sans que l'on puisse tracer une ligne nette de démarcation. Au reste, le témoignage des anciennes liturgies africaine, gallicane et ambrosienne, est infirmé par le *Liber ordinum*, par le rituel romain, et par tous les eucologes orientaux qui ont fusionné les deux cérémonies. Si le changement de lieu

p. 763. — FIRMILIEN DE CÉSARÉE, *Epist.* LXXV 8, 9, 13, éd. HARTEL, t. II, p. 815, 816, 819. — ISIDORE DE TOLÈDE, *De fide catholica*, II, 24, 4 ; PL, LXXXIII, 531. — VICTOR DE VITE, *De persecutione Vandalorum*, I, 21 (al. 6) ; PL, LVIII, 189. — BÈDE, *In Marci evang. expositio*, I, 1 ; PL, XCII, 138 : « Baptizatur autem a Domino in Spiritu Sancto, non solum cum in die baptismatis fonte vitae in remissionem peccatorum abluimur, verum etiam quotidie cum per gratiam eiusdem Spiritus ad agenda quae Deo placent accendimur. »

(1) Cfr *supra*, p. 291-292.

(2) Cfr *supra*, p. 292-294.

(3) Cfr *supra*, p. 307, n. 3.

(4) Voir *supra*, p. 306, 304, 296, 308.

(5) Voir *supra*, p. 307, 309.

(6) Voir DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 130-149.

et la distinction de ministres soulèvent plus de difficultés, remarquons que l'onction n'a été confiée aux simples prêtres que moyennant une délégation expresse accordée par les évêques, et que, suivant le *Liber pontificalis*, elle tenait lieu de préparation à la confirmation (1). Sans doute, la chrismation des baptisés confère en premier lieu le sacre royal, sacerdotal et la pleine dignité de « chrétien », mais Dom de Puniet observe que ces diverses grâces s'expliquent très bien comme autant d'aspects de l'infusion plénière de l'Esprit ; saint Pierre Chrysologue juxtapose à la dignité de roi et de prêtre celle de prophète (2), et Fastidius associe explicitement les mêmes dignités avec la réception du don de l'Esprit (3). Et qu'on n'objecte pas que les Pères ont rapproché la chrismation du sacrement de la « régénération » et qu'ils ont comparé ses effets aux grâces de l'union hypostatique ; car ailleurs, les mêmes écrivains juxtaposent l'imposition des mains à l'ablution baptismale (4), et rapprochent les effets du saint chrême de la descente du Saint-Esprit au baptême du Christ (5).

Il reste à apprécier l'importance que l'épiclèse du Saint-Esprit a conservée dans les nombreux textes patristiques énumérés par Galtier (6). Au jugement de Dom de Puniet, ces divers passages prouvent l'importance primitive de la bénédiction postbaptismale, mais n'excluent pas que le rituel se soit approprié un rite nouveau, devenu dans la suite non moins nécessaire que la cérémonie primitive pour communiquer le don de l'Esprit. D'ailleurs, on est en droit d'y opposer une série de textes non moins suggestifs qui prouvent l'importance de la chrismation. La haute estime de l'onction ressort d'abord des rites prescrits par les Marcosiens, les Marcionites, les Naasséniens, les Archontiques, puis des affirmations de la *Pistis Sophia*, des *Livres de Jeû* et des *Actes de Thomas* : dans ce dernier document, le baptême

(1) Voir *supra*, p. 334, n. 2.

(2) Cfr *supra*, p. 335, n. 2.

(3) Cfr *supra*, p. 340, n. 5.

(4) PACIEN, *De baptismo*, I, VI ; PL, XIII, 1089-1093 : « Aperire desidero qualiter in baptismo nascamur et qualiter innovemur... Haec autem compleri alios nequeunt nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramentis... »

(5) Cfr *supra*, p. 278, n. 3.

(6) Voir *supra*, chapitre cinquième : *L'imposition des mains dans l'Eglise ancienne*, p. 285-312.

n'est mentionné qu'une seule fois dans une brève notice, tandis qu'ailleurs il est omis ou interpolé par le rédacteur catholique (1). Ensuite, seul le rapport étroit entre l'Esprit et le saint chrême explique l'introduction de la chrismation et son dédoublement dans l'ancien rit romain : l'Église primitive s'est inspirée des nombreux textes néo-testamentaires qui font allusion à l'onction mystique de l'Esprit (2), et les pontifes romains, conscients du rapprochement traditionnel entre le don postbaptismal et le saint chrême, ne consentirent à déléguer la chrismation aux simples prêtres que dans les cas d'extrême nécessité et moyennant l'introduction d'une chrismation réitérée, juxtaposée au rite de confirmation (3). En outre, l'importance du saint chrême ressort des prières de bénédiction accomplies pour sa consécration (4), des commentaires enthousiastes des saints Pères qui rapprochent l'huile bénite des éléments eucharistiques (5), et des formules liturgiques qui accompagnent la chrismation des baptisés. De ces diverses prières les plus expressives sont celles des eucologes byzantins, mais il convient d'y ajouter celles du fragment arien de Mai et des rituels syrien, maronite, copte et éthiopien (6). Constatons enfin que Dom de Puniet retrouve la même interprétation dans tous les documents orientaux et dans les textes latins à partir de la *Tradition apostolique*. Saint Corneille et saint Hippolyte (7), saint Augustin et ses disciples (8), saint Isidore de Séville (9), les pièces concernant la controverse avec les Novatiens (10) et les discussions sur le rite de réconciliation des hérétiques (11), prouveraient que l'Église ancienne a reconnu à l'onction

(1) Voir *supra*, p. 325 et 331, n. 1.

(2) Voici les principaux textes bibliques : *Act.* iv, 27 : x, 38 ; *Lc.* iv, 18 ; *II Cor.* i, 21 ; *I Jo.* ii, 20, 27.

(3) Voir *supra*, p. 334 n. 2.

(4) STAERK, *op. cit.*, p. 145 s.

(5) CYPRIEN, *Epist.* LXX, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768. — ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.*, l. vi, 19, 39 ; PL, LXXXII, 255. — *Conc. Romanum* (a. 769) ; MANSI, XII, 717.

(6) Cfr *supra*, p. 335, n. 2 ; p. 346-347.

(7) Voir *supra*, p. 314, n. 2 ; 341, n. 1. —

(8) Voir *supra*, p. 297-303.

(9) Voir *supra*, p. 308, 336-337.

(10) Cfr *supra*, p. 314, n. 2 : **texte de Corneille**.

(11) Cfr *supra*, p. 352, n. 6. Voir *infra*, cinquième partie : *L'imposition des mains. Rite de réconciliation*.

du saint chrême le don formel de l'Esprit ; son importance devint si grande que plusieurs rituels orientaux, et à l'exemple de ceux-ci les sacramentaires d'Autun, d'Auxerre et de Bobbio, négligèrent l'imposition des mains dans le rit d'initiation (1).

4. — En comparant les deux opinions que nous venons d'exposer, on voit la nécessité de distinguer plusieurs courants liturgiques opposés dans l'introduction et l'interprétation de la chrismation postbaptismale. Deux faits dominant, ce nous semble, toute l'évolution : d'une part l'influence de l'Orient, qui rapprocha très tôt le don de l'Esprit de l'onction, et d'autre part l'innovation romaine qui consista dans le dédoublement de la chrismation, soulevant dans la suite le problème difficile de la valeur respective des deux onctions et de leurs rapports mutuels. C'est surtout en fonction du premier facteur que l'évolution s'est faite et que l'onction chrismale des baptisés a été rapprochée de l'imposition des mains jusqu'à l'évincer complètement. A l'origine, les diverses cérémonies sont étroitement juxtaposées, constituent une unité morale, et l'onction est interprétée comme un rite intermédiaire entre le baptême et l'imposition des mains, participant à la fois aux effets des deux sacrements. Telle est encore la position certainement primitive représentée par les écrits de Tertullien et de saint Cyprien : l'onction y complète les grâces du baptême, ménage la transition entre l'ablution et la confirmation, prépare au Saint-Esprit une demeure sanctifiée, digne de sa venue (2). Saint Cyprien surtout relève cette valeur intermédiaire de l'onction, et l'on peut affirmer avec vraisemblance que d'après ses écrits, l'huile bénite possède l'efficacité de « consacrer » l'âme des baptisés (3). Cette interprétation africaine ne fut pas long-

(1) Voir *supra*, p. 338, n. 3.

(2) CYPRIEN, *Epist. LXX*, 2, éd. HARTEL, t. II, p. 768 : « Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate, i.e. unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. »

(3) On estime, non sans raison, que saint Cyprien rapporte formellement à l'onction la consécration des baptisés : voir *supra*, n. 2 et OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, VII, 4 ; PL, XI, 1090 : « Oleum ... confectum iam chrisma vocatur, in quo est suavitas, quae cutem conscientiae mollit... quae animum innovat levem, quae sedem Spiritui Sancto parat, ut invitatus illic, asperitate fugata, libenter inhabitare dignetur. » — RABAN MAUR, *De instit. cleric.*, I, 30 ; PL, CVII, 314 : « ... ut priori unctione significetur Spiritus Sancti super ipsum descensio ad habitationem Deo consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem Spiritus Sancti septiformis gratia... venire in hominem declaretur. »

temps retenue, et bientôt une différence très profonde s'accusa entre l'Orient et l'Occident. Dans les églises orientales, le don de l'Esprit fut de plus en plus attribué uniquement au rite de l'onction ; préparée par les affirmations de Clément d'Alexandrie, d'Origène et par l'importance accordée à l'onction dans les diverses ordonnances ecclésiastiques (1), cette attribution du don postbaptismal au saint chrême fut complète vers le milieu du quatrième siècle. Saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Chrysostome opposent déjà l'imposition des mains à l'onction (2), et l'ouvrage du pseudo-Denys présente le terme définitif de l'évolution liturgique parcourue (3). Cette importance croissante de la chrismation dans les églises orientales entraîna la régression continue de l'imposition des mains : ce mouvement de recul aboutit au rôle effacé de la cérémonie dans les rites copte et éthiopien, et à son élimination totale chez les Syriens, les Byzantins et les Arméniens (4).

Tandis que l'église orientale accentua le rapprochement du don de l'Esprit et de la chrismation, l'ancienne liturgie africaine resta fidèle à la conception primitive du rite, à savoir celle d'une consécration religieuse achevant les effets positifs du baptême et préparant dans l'âme des baptisés un temple consacré à l'habitation du Saint-Esprit. Cette doctrine est enseignée par Tertullien et reprise par saint Cyprien, qui insiste spécialement sur cette consécration spirituelle des baptisés. Cependant, l'église africaine semble seule avoir conservé cette ancienne tradition ; partout ailleurs s'impose, vraisemblablement sous l'influence de doctrines orientales, une interprétation nouvelle de la chrismation. Telle est la conclusion qui se dégage des textes de saint Hippolyte, de la lettre du pape Corneille, et des inscriptions chrétiennes déjà citées de Rome, de Bolsène et de Spolète (5). Dans le courant du quatrième siècle, cette même doctrine se répandit aussi dans l'église d'Afrique grâce surtout à saint Optat de Milève et plus tard à saint Augustin (6) ; puis elle s'introduisit en Es-

(1) Voir *supra*, p. 326-328, 333-334. Parmi les ordonnances ecclésiastiques, ce sont les *Canons d'Hippolyte* qui introduisent l'onction-consignation.

(2) Voir *supra*, p. 290 et p. 291.

(3) Voir *supra*, p. 330-331.

(4) Voir *supra*, p. 291-292.

(5) Voir *supra*, p. 333-334 ; 318, n. 1 ; 34-343.

(6) Voir *supra*, p. 297-303.

pagne, comme le prouvent les écrits de saint Pacien de Barcelone et de saint Ildephonse de Tolède (1), et elle fut reçue dans les églises grecques du sud de l'Italie et dans les provinces ecclésiastiques de Milan et des Gaules (2). L'influence orientale se fit sentir d'une manière particulièrement efficace dans les rites ambrosien et gallican, où certains sacramentaires négligèrent complètement l'imposition des mains au profit de la chrismation. Cette conclusion semble résulter des exhortations baptismales de saint Maxime de Turin, de saint Gaudentius de Brescia, de saint Pierre Chrysologue (3), des fragments liturgiques de Mai et des sacramentaires d'Autun, d'Auxerre et de Bobbio (4).

La diffusion du rit oriental en Occident coïncida avec la délégation de l'onction aux simples prêtres, voire aux diacres ; nous en relevons les traces dans les églises d'Espagne et des Gaules, dans la constitution de Silvestre, puis, plus tard, chez les italo-grecs du sud de l'Italie, enfin jusque dans le district métropolitain de l'évêque de Rome (5). Nous apprenons, en effet, par la lettre d'Innocent I à Décentius de Gubbio, que le nouveau rite menaçait les anciennes traditions liturgiques de l'Ombrie, et, en particulier, que les prêtres de ce diocèse s'arrogeaient le droit d'oindre et de « consigner » les baptisés. Décentius recula devant une intervention personnelle mais déféra le litige au siège romain (6). Or, si l'on peut se fier à la notice consacrée au pontificat de Silvestre, l'ancienne coutume romaine semble avoir réservé la chrismation aux évêques, et Silvestre lui-même n'en aurait

(1) Voir *supra*, p. 336-338. — Au sujet de saint Ildephonse de Tolède, remarquons qu'il développe la doctrine des dons de l'Esprit à propos de l'onction : *De cognitione baptismi*, cxxiv ; PL, XCVI, 162.

(2) HILAIRE, *In Matt.* II, 6 ; PL, IX, 927. — Voir *supra*, p. 340, n. 6.

(3) Voir *supra*, p. 335, n. 2.

(4) Voir *supra*, p. 335, n. 2 et 338, n. 3.

(5) Voir *supra*, p. 343.

(6) INNOCENT, *Epist.* xxv *Decentio Eugubino*, 1-3, n. 1-6 ; PL, XX, 551-555. — Le Souverain Pontife établit d'abord la nécessité d'un rituel unique, qui sera le rit apostolique et romain (n. 1-2), puis il impose la réforme des abus (n. 3) : « Quibus idcirco respondemus, quod non te aliqua ignorare credamus, sed ut maiori auctoritate vel tuos instituas vel si qui a Romanae Ecclesiae institutionibus errant, aut commoneas, aut indicare non differas, ut scire valeamus qui sint qui aut novitates inducunt, aut alterius ecclesiae quam Romanae, existimant consuetudinem esse servandam. »

accordé la délégation aux simples prêtres que dans les cas d'extrême nécessité « propter occasionem transitus mortis » (1). Quelques presbytres dépassèrent ces instructions, et l'on peut conjecturer de la première rédaction du *Liber pontificalis* que les souverains pontifes sont intervenus pour réprimer les abus. Dans la suite, l'emprise du rit oriental devenant toujours plus grande, Innocent I, ou plutôt un de ses prédécesseurs, sanctionna un rituel nouveau, intermédiaire entre les sacramentaires orientaux et le rit romain primitif, rituel qui se rapprocha de celui qui avait été en usage dans la petite église d'Hippolyte. On solutionna le conflit en dédoublant l'onction, en déléguant, même en dehors des cas de nécessité, la chrismation de la tête aux simples prêtres, et en réservant aux évêques la chrismation cruciforme du front des baptisés. Cette décrétale, définitivement imposée par Innocent, marqua en Occident le dernier stade dans la constitution progressive des rites de la confirmation, et l'histoire du sacrement de l'Esprit se ramène désormais à celle de l'introduction de l'usage romain (2).

Nous manquons de documents pour retracer la diffusion du nouveau rituel ; car toutes les allusions à la décrétale d'Innocent I ne constituent pas pour autant des indices de l'introduction de la nouvelle liturgie ; saint Isidore et saint Ildephonse connaissent la lettre du pontife romain et semblent néanmoins témoigner de l'ancien rit visigothique (3). Dans les Gaules, le pseudo-Bède est le témoin le plus ancien du nouveau rite, et plus tard, celui-ci s'est répandu grâce à l'activité apostolique des évêques romains, qui s'exerça également en Gallice (4), puis en Angleterre (5) et en Germanie (6). Cette diffusion s'accéléra à mesure que grandissait l'autorité du siège de Rome et que se

(1) Voir *supra*, p. 334, n. 2.

(2) Voir LAWLOR, *art. cit.*, p. 7-8.

(3) Il est possible que l'église visigothique adopta certaines observations du rite romain. On observe à bon droit que saint Léandre a été pour l'Espagne sous le pontificat de Grégoire le Grand ce que fut pour le royaume des Suèves saint Martin de Braga : voir O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 4^e éd., Fribourg-en-Br., 1910, p. 568, et comparer *Conc. Hispanense II* (a. 619), c. 7 ; MANSI, X, 559.

(4) BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 40, 54.

(5) BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 45.

(6) GRÉGOIRE II († 741), *Epist. xiv ad Bonifatium*, 4 ; PL, LXXXIX, 525.

répandaient dans la Gaule, sous les rois mérovingiens, les livres liturgiques romains ; les sacramentaires de l'époque mentionnent tous, sans exception, la double chrismation (1). Enfin, la réforme liturgique, préparée par Alcuin et approuvée par Charlemagne, consacra définitivement l'adoption du rit nouveau, et tous les évêques de l'empire franc consultés par Charlemagne sur le baptême et la confirmation, même ceux qui se servaient encore d'un rituel plus ancien comme Maxence d'Aquilée et Jessé d'Amiens, connaissent et expliquent les deux onctions baptismales prescrites par les sacramentaires gélasien et grégorien (2).

Pour conclure, voici quelques opinions des écrivains carolingiens sur les origines de la double chrismation postbaptismale ; tous, si l'on excepte le pseudo-Bède, admettent l'origine postérieure et romaine de la première chrismation et la présentent comme dérivant d'un dédoublement de l'onction réservée aux évêques (3). Cette manière de voir confirma les théologiens carolingiens dans l'interprétation « confirmatrice » de la chrismation ; ils y étaient d'ailleurs également conduits par la haute estime de l'onction dans les milieux francs (4), et par une connaissance plus approfondie des usages grecs (5). Toutefois, l'imposition des mains possédait dans les traditions occidentales une valeur trop grande pour que l'on entreprît de la traiter en cérémonie superflue ou purement accidentelle. On continua longtemps de juxtaposer les deux rites ou d'inclure l'imposition des mains dans la consignation

(1) Il s'agit du *Sacramentaire Gélasien*, du *Sacramentaire d'Angoulême*, du *Sacramentarium triplex*, du *Sacramentaire Grégorien*. Cfr les *Ordines Romani* dans PL, LXXVIII, 937-1372 et l'*Ordo de saint Amand*, éd. DUCHESNE, *Origines*, p. 475-500.

(2) Voir *supra*, p. 279, n. 2.

(3) Voir *supra*, p. 343, n. 2. — Seul le pseudo-Bède soutient une opinion contraire : cfr *supra*, p. 342, n. 4.

(4) Galtier donne comme raisons de l'importance prise par l'onction : 1° une interprétation inexacte de la lettre d'Innocent I et du symbolisme traditionnel de la chrismation ; 2° le goût marqué de l'époque carolingienne pour le symbolisme de l'onction : ce rite est adopté dans l'ordination des prêtres et la consécration des évêques ; 3° la distinction de plus en plus accentuée entre le baptême et la confirmation. Voir GALTIER, *Imposition des mains*, col. 1387-1392.

(5) Qu'on se rappelle les ouvrages d'Eudes de Paris et de Ratramne de Corbie : GALTIER, *Imposition des mains*, col. 1387-1392.

jusqu'à ce que le décret aux Arméniens vînt affirmer en termes explicites que l'Église avait substitué l'onction au rite primitif (1).

(1) *Decretum pro Armenis*, éd. CAVALLERA, n° 1080 : « Secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.... Forma autem est : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. Ordinarius minister est episcopus... quia de solis Apostolis legitur, quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant... Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. »

CHAPITRE SEPTIÈME

Les origines de l'imposition des mains rite de confirmation

ARTICLE PREMIER

L'IMPOSITION DES MAINS RITE D'INITIATION DANS LES CULTES PAÏENS

Le désir d'expliquer les origines des sacrements chrétiens par des emprunts au milieu hellénistique dans lequel, grâce surtout à l'apostolat de saint Paul, s'est établie très tôt l'Église naissante, a amené certains auteurs à rechercher à l'imposition des mains postbaptismale des parallèles dans les cultes païens. Un passage des *Métamorphoses* d'Apulée, se rapportant aux mystères d'Isis, fournit un premier rapprochement avec le rite chrétien. Décrivant l'initiation de Lucius, le personnage principal de son roman, aux mystères de la déesse égyptienne, Apulée nous montre les prêtres s'appêtant à introduire le myste tandis que l'un d'entre eux, un vieillard, lui impose la main : « Injecta dextera senex comissimus ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae. » Mais le trait rapporté n'a rien qui rappelle un rite d'initiation ; le geste du prêtre n'est qu'une façon solennelle d'introduire le candidat pour la première fois dans l'enceinte sacrée (1).

(1) APULÉE, *Metamorph.*, XI, 22, éd. BON. VULCANIUS, p. 394 : « O mi quidem Luci, inquit, te felicem, te beatum, quem propitia voluntate numen augustum tantopere dignatur. Et quid, inquit, iam nunc stas otiosus, teque ipsum demoraris ? Adest tibi dies votis assiduus exoptatus quo Deae multinominis divinis imperiis, per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris. Et, injecta dextera, senex comissimus, ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae. » ; *ibid.*, p. 395 : « Tunc semotis procul profanis omnibus, linteo et rudi me contactum amicimine, arrepta manu, sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia. »

Les documents relatifs au culte de Mithra ont donné lieu à des rapprochements plus significatifs (1). Suivant un thème très usité, Mithra impose la main à Hélios ; Mithra arrive les pieds alertes et pose sur la tête d'Hélios une couronne radiée (2). De tous les bas-reliefs, celui de Virunum en Norique est le plus expressif et le moins altéré ; il distingue dans l'épopée mythique du dieu solaire la scène de l'investiture d'Hélios et celle du pacte conclu entre les deux divinités. Or, dans la scène d'investiture, Mithra pose sa main gauche sur les cheveux, le pouce sur le front d'Hélios, et, de sa droite, il brandit un objet énigmatique identifié par Dieterich avec l'omoplate du taureau (3). Toutefois, si l'imposition de la main figure parmi les thèmes mythiques, rien n'autorise à l'interpréter comme un rite d'initiation et à présenter Hélios comme le premier myste initié par le dieu iranien. Le mithriacisme a réservé l'imposition de la main et de la couronne à l'épopée mythique de son dieu et ne l'a jamais introduite comme rite d'initiation dans ses mystères (4).

(1) F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. I *Introduction*, Bruxelles, 1899 ; t. II : *Textes et Monuments*, Bruxelles, 1896. — LE MÊME, *Les Mystères de Mithra*, 3^e éd., Bruxelles, 1913.

(2) F. CUMONT, *op. cit.*, t. II, p. 212, fig. 40 : cour du Belvédère au Vatican ; p. 335-338, fig. 213 : bas-relief de Virunum en Norique, conservé à Klagenfurt ; p. 339-340, planche IV : bas-relief de **Mauls** en Tyrol (Rétie) ; p. 348-351, planche VI : grand bas-relief d'Osterburken (Germanie supérieure) ; p. 362-369, planche VII : grand bas-relief de Heddernheim. — Mithra impose toujours sa main gauche ; Cumont (*op. cit.*, t. II, p. 339-340) parle, sans doute par inattention, de Mithra « élevant du bras gauche un objet énigmatique ».

(3) CUMONT, *op. cit.*, t. II, p. 335-338. — Sur l'objet énigmatique voir *op. cit.*, t. I, p. 172-173 : « La signification de cette scène est encore inexplicquée... Peut-être (Mithra) lui enlève-t-il ses attributs à la suite d'une lutte qui devait être, comme nous le verrons, bientôt suivie d'une réconciliation. Peut-être, comme l'a cru Zoega, lui verse-t-il sur la tête un liquide contenu dans un rhyton, sorte de baptême mythique ou d'investiture solennelle qui devait donner à Sol sa puissance, symbolisée par la couronne radiée... » — Dans *Les mystères de Mithra* (p. 134), Cumont écarte l'interprétation de Dieterich, d'après lequel l'objet énigmatique serait l'omoplate du taureau, considéré en Égypte comme le symbole de la constellation de l'Ours.

(4) C'est par conséquent sans raison que Dieterich attribue aux mystères de Mithra l'imposition des mains : voir *Eine Mithrasliturgie*, 2^e éd., Leipzig, 1910, p. 14 ss., 77, 120, et VOLZ, *Der Geist Gottes*, p. 115, n. 2.

Par contre, l'imposition des mains apparaît dans ces communautés mi-païennes mi-chrétiennes qui se constituèrent à partir du cinquième siècle dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate et sont connues dans l'histoire sous le nom de sectes mandéennes (1). Les documents sacrés des mandéens, en particulier le *Genza* et le *Qolasta*, y font allusion à plusieurs reprises. Voici d'ailleurs les textes les plus suggestifs réunis par Brandt, l'historien du baptême mandéen (2). Rapportant les instructions destinées aux prêtres et relatives aux cérémonies de l'initiation, après avoir déterminé les ablutions multiples qui caractérisent la secte et lui ont valu de la part de son premier historien, le carme Ignatius a puero Jesu (1652), l'appellation de « chrétiens de S. Jeàn », le *Qolasta* prescrit aux ministres l'imposition d'une couronne et de la main sur la tête des baptisés. La cérémonie est regardée comme pleine d'une efficacité merveilleuse, et le prêtre doit réciter au moment où il pose sa main sur la tête, une série de noms sacrés (3). Un

(1) K. KESSLER, *Mandäer* (PRE, 3^e éd., 1903, t. XII, p. 155-183). — F. SCHUELHEIN, *Mandäer* (*Kirchliches Handlexikon*, 1921, t. II, col. 799-800). — C. VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn, 1921, t. I, p. 311-322. — J. BEHM, *op. cit.*, p. 144-145.

(2) W. BRANDT, *Mandäische Schriften*, Goettingue, 1893 ; *Die Mandäische Religion*, Leipzig, 1899 ; *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte* (*Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde*. Nieuwe reeks, deel XVI, nummer 3), Amsterdam, 1915.

(3) W. BRANDT, *Die mandäische Religion*, p. 96-113 : *Cultushandlungen*, et p. 221-225 : « *Die Taufceremonie*. I. Anweisungen für den Priester im *Qolasta* (p. 221-222). II. Zeugnisse aus Basra im XVII Jahrhundert (p. 222-223). III. Kindertaufe nach Siouffi (p. 223-224). IV. Das Tauffest nach Petermann (p. 224-225). — Voir surtout *op. cit.*, p. 11 : « Die eigentliche Taufceremonie verläuft *Qol.* 10 in folgenden Acten... : 1) Drei Untertauchungen hinter dem Priester, Taufe durch denselben. 2) Drei Untertauchungen an der linken Seite des Priesters, zwischen ihm und seinen Margnâ (= Priesterstab) ; 3) Bezeichnung mit Wasser ; Taufformel. 4) Drei Handvoll Wasser, das ursprüngliche Mambuchâ ; Segen dazu. 5) *Aufrichtung der Kronen. Handauflegung ; Invocationen*. 6) Kušta. Die Täuflinge verlassen das Wasser. 7) Darreichung des Qaninâ (= Schale) mit Wasser. » — Comparer le texte du *Qolasta*, *op. cit.*, p. 221 : « Sodann sprich : Im Namen des Grossen Lebens ! Jeder, in dem Kraft und viel Liebe ist, komme und steige in den Jordan hinab, und lasse sich taufen und empfangе das reine Zeichen, und ziehe die Glanzkleidung an, und richte die prangende Krone auf auf s. Haupt. — Hier taufe die Seelen : sie sollen hinter dir hinabsteigen ; tauche sie 3 Unter-

autre passage du *Qolasta* inculque l'importance et la fréquence de l'imposition des mains dans le rituel mandéen (1), et le *Genza Sidra rabba*, partie droite, p. 166, l. 9, confirme ce même enseignement. Hibil Jawar raconte comment il fut baptisé : « Mon père, dit-il, m'imposa la main, lui qui me fit remonter des eaux baptismales avec le nom de Jawar (2). » Enfin, aujourd'hui encore, les mandéens pratiquent dans l'initiation de leurs adeptes l'imposition des mains ; celle-ci suit immédiatement le baptême et, comme dans leurs livres sacrés, elle est accompagnée d'invocations mystérieuses (3).

Poussant leurs racines dans le polythéisme vulgaire de l'ancienne civilisation assyro-babylonienne, dont elles auraient conservé, pour une bonne part, la langue populaire, ou bien dans les croyances religieuses primitives des araméens (4), les traditions et les institutions mandéennes ont subi l'influence du parsisme à l'époque des Sassanides, puis successivement celle des religions juive, chrétienne et musulmane. D'abord par l'intermédiaire des Ophites, secte gnostique, ensuite, à partir du quatrième siècle, par la prédication des missionnaires nestoriens, le christianisme est entré, au moins par deux fois, en relations avec ces descendants des anciens polythéistes de la Mésopotamie. De ce chef, l'hypothèse d'un emprunt aux institutions chrétiennes se trouve

tauchungen : dein Margnâ sei zu deiner Linken, taufe sie mit deiner Rechten ; nimm sie und setze sie zwischen dich und dein Margnâ : tauche sie 3 Untertauchungen und zeichne sie [mit] drei Zeichen mit deiner Rechten ; und ihr Antlitz sei zur Pforte des Gebets. — Und wenn du sie gezeichnet hast, sprich... Und gieb ihnen 3 Handvoll Wasser zu trinken und sprich... Und sprich XIX zur Heilskrone, und richte sie auf auf ihren Häuptern : und indem du d. Hand auf ihre Häuptern legst, sprich diese verborgenen Namen... » Suit la série des noms à invoquer et les cérémonies complémentaires du baptême.

(1) *Qolasta*, fol. 14, 27, d'après BRANDT, *Die Mandäische Religion*, p. 222.

(2) KESSLER, *art. cit.*, p. 174. — Comparer BRANDT, *Die Mandäische Religion*, p. 111, n. 1, et n. 2 ; p. 104, n. 1. Les passages cités se réfèrent aux textes suivants : *Genza*, partie droite, p. 192, ligne, 19 ; *Qolasta*, fol. 1, 30 ; fol. 14, 29 ss. ; fol. 20, 30.

(3) BRANDT, *Die Mandäische Religion*, p. 113. L'auteur cité s'appuie sur les relations de voyage de Petermann.

(4) La première hypothèse a été présentée pour la première fois par KESSLER, *art. cit.*, p. 159, lignes 5-15, 57-62, et la deuxième est encore soutenue par C. VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*, 2^e éd., Bonn, 1921, t. I, p. 322.

très appuyée, et par conséquent on ne peut faire appel à l'imposition des mains, telle qu'elle se rencontre chez ces chrétiens avortés, pour rendre compte des origines du rite apostolique. D'ailleurs, l'analogie entre la cérémonie mandéenne et l'imposition des mains postbaptismale n'est que toute superficielle. Tandis que le rite chrétien est le symbole efficace de la communication de l'Esprit, la religion mandéenne ne connaît la « Ruah » que par l'intermédiaire des sectes gnostiques, comme la mère de Jésus, et elle l'a représentée comme un être démoniaque hostile à la communauté des croyants (1).

D'aucuns cependant reculent les origines de l'imposition des mains mandéenne dans le passé lointain des religions persane et assyro-babylonienne, et considèrent comme deux résultantes d'une même pratique primitive païenne les rites chrétien et mandéen. Ils allèguent en faveur de cette dernière hypothèse les origines d'une autre cérémonie postbaptismale de la secte mandéenne, celle du « Kuštā », dans laquelle les prêtres et les initiés échangent une poignée de main en guise de confirmation des bienfaits reçus. Le rite se retrouve chez les manichéens (2), paraît provenir de la Babylonie (3), et tout en étant indépendant de l'imposition des mains au point de constituer un sacrement distinct, il s'en rapproche de très près pour la signification. Aussi le croyant mandéen qui espère recevoir dans l'au-delà les rites de sa religion, aspire-t-il indifféremment au « kuštā » ou à l'imposition des mains (4). Mais quel que soit le sens du rite, il ne saurait éclairer les origines de la confirmation. Au contraire, à supposer établi le parfait parallélisme entre les deux cérémonies mandéennes, il faudrait en conclure que l'imposition des mains est un emprunt à la religion chrétienne, faisant double emploi avec le « kuštā », et tardivement juxtaposé au rite primitif babylonien (5). En fait,

(1) KESSLER, *art. cit.*, p. 170, lignes 28 ss.

(2) KESSLER, *art. cit.*, p. 176. — On cite d'ordinaire *Acta Archelai*, éd. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, t. V, 2^e éd., Oxford, 1848, p. 50 ss.

(3) BRANDT, *Die Mandäische Religion*, p. 200 ss.

(4) BRANDT, *op. cit.*, p. 111. Relevons pour le Kuštā surtout *Genza*, partie gauche, p. 8, l. 23, et pour l'imposition des mains céleste qui lui est juxtaposée, *Genza*, partie droite, p. 192, 19 ; *Qolasta*, fol. 1, 30 : עֲדָה דְּכוּשְׁטָה וְיִאמְיִנָה רַבְתִּיָּה דְּאַמְרוּזְתָּה

(5) Le « kuštā » semble exprimer un gage d'alliance et de fidélité. Voir KESSLER, *art. cit.*, p. 174, l. 34 ss. et BRANDT, *Die Mandäer*, p. 38-39.

l'imposition des mains ne se retrouve que dans le « consolamentum » des cathares (1). Les « parfaits », après avoir donné l'absolution aux candidats à l'initiation, posent sur leur tête l'évangile de saint Jean, en lisent le prologue, récitent l'oraison dominicale et imposent les mains (2). Mais ces hérétiques ne font que s'inspirer des textes bibliques (3) : ils s'attachent même à la lettre des livres sacrés et identifient la prière, dont parlent les Actes, avec l'oraison dominicale, la seule formule que Jésus ait enseignée.

Absente des mystères hellénistiques, l'imposition des mains n'est pas davantage attestée parmi les pratiques religieuses ou superstitieuses autochtones des milieux gréco-romains. Deubner signale l'attouchement du menton dans la « devotio » des Decii, c'est-à-dire dans le sacrifice volontaire de la vie, mais sans compter qu'il y a une grande différence entre cette cérémonie et le rite chrétien, la signification précise du geste des Decii nous échappe complètement (4). Par contre, quelques parallèles, empruntés au rituel de l'augure et aux pratiques d'incantation, méritent une considération plus attentive. On sait que l'imposition des mains est rapportée par Tite-Live dans l'installation de Numa Pompilius : le prêtre touche la tête du roi pour communiquer les destins que sa science lui découvre ou lui prépare, mais aucune donnée n'insinue une transmission de l'Esprit (5). Quant aux rites d'incantation, un texte d'Apulée signale un geste d'attouchement. Accusé d'avoir hypnotisé Thallus, un de ses esclaves,

(1) E. BROECKX, *Le Catharisme*, Hoogstraten, 1916, p. 189-194.

(2) Voir les textes cathares dans ERMENGAUD, *Opusculum contra haereticos* ; PL, CCIV.

(3) Voir ERMENGAUD, *op. cit.* ; PL, CCIV, 1262.

(4) L. DEUBNER, *Die Devotion der Decier* (ARW, 1905, t. VIII, p. 66-81). — La tradition signale la « devotio » d'un Decius dans le combat d'Ausculem contre Pyrrhus en 279 a. C. ; des légendes postérieures attribuèrent le même sacrifice héroïque de la vie au père (a. 295) et au grand-père (a. 340). — Comparer PLINIE, II, 45 : « Antiquis Graeciae in supplicando mentum attingere mos erat. » — Deubner retrouve dans le geste de la « devotio » le même sens que dans l'imposition des mains.

(5) TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 18, 7 ss., éd. F. COLLARD et H. BORNÉCQUE, Bruxelles, 1914, p. 14 : « ... lituo in laevam manum translato dextra in caput Numae imposita precatus ita est : Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci. » Cfr *ibid.*, p. 162 : « Lituus, bâton sans nœud, dont l'extrémité supérieure était recourbée en spirale. C'était l'insigne des augures. »

le rhéteur tourne en ridicule l'accusation et affirme qu'il s'agit d'un malheureux, d'un épileptique inapte aux expérimentations de l'hypnotisme et de la magie : « Vraiment, c'est un bel enfant que vous avez choisi pour recevoir l'imposition des mains, pour revêtir le linge pur, et pour donner des réponses inspirées (1). » Mais le passage d'Apulée est trop concis pour nous éclairer sur la nature de la pratique magique. Au reste, si on la replace dans son milieu, si on lui juxtapose les parallèles païens réunis par Abt, elle reçoit une tout autre signification ; elle était souvent accompagnée de l'attouchement des yeux, et contribuait à suggestionner le médium et à le maintenir sous l'influence du magicien (2).

(1) APULÉE, I *Apologia*, éd. BON. VULCANIUS, p. 490 : « Igitur ad praescriptum opinionis et famae confixere puerum quempiam carmine cantatum, remotis arbitris, secreto loco, arula et lucerna et paucis consciis testibus, ubi incantatus sit, corruisse : postea nescientum sui, excitatum. » Apulée repousse l'accusation en faisant remarquer que le jeune homme en question, un nommé Thallus, souffrait de l'épilepsie et par conséquent, qu'il ne pouvait servir de « médium », p. 493 : « Bellum vero puerum elegistis, quem quis sacrificio adhibeat, cuius caput cingat (éd. critique de HELM : *contingat*), quem puro pallio amiciat, a quo responsum speret. » — A propos de ce texte voir ABT, *Die Apologie des Apuleius*, p. 263 : « Die Aktion der Hand des Zauberers... überträgt die im Zauberer liegende Kraft auf die Mittelsperson... Damit wird aber auch klar, warum Thallus sich zu einer solchen Rolle nicht eignet : der *morbus comitialis* hat... seinem Sitz im Kopf..., der Magier müsste also gerade den Teil des Körpers berühren, in dem der Dämon seine *arx et regia* hat ; damit setzte er sich der Gefahr aus, dass nicht er magische Kraft auf jenen, sondern jener die Krankheit auf ihn überträgt. » — Abt donne comme pratique parallèle l'incantation rapportée par le *Papyrus démologique de Londres et de Leyde*, éd. GRIFFITH-THOMPSON, col. XXIX, p. 165-167 : « ... der *παῖς ἀφθόρος* steht mit geschlossenen Augen auf einem neuen Ziegel, der Sonne gegenüber, seine Augen werden mit einer magischen Salbe bestrichen, dann spricht der Zauberer seine Formeln, berührt den Kopf des Knaben mit den Fingern, opfert ein *ἐπιθῆμα*, und das Medium ist klar zu voraussagen. »

(2) ABT, *op. cit.*, p. 263, n. 1. — Abt renvoie aux ouvrages ou articles suivants : A. KRAEGI, *Der Rigveda*, 2^e éd., 1881, p. 230, n. 358. — R. SMITH, *Religion der Semiten*, p. 324 s. — WEIER, *De praest. daem.*, t. V, p. 315. — E. MAASS, *De Aesch. suppl. comment., Index schol. Gryph. sem. hib.*, 1890-1891, p. XIX ss. — R. WUENSCH, *Ein Dankopfer an Asklepios* (ARW, 1904, t. VII, p. 94-116).

ARTICLE DEUXIÈME

L'IMPOSITION DES MAINS RITE D'INITIATION
DANS LES TRADITIONS JUIVES

Parmi les cérémonies juives contemporaines du ministère de Jésus et des apôtres, il convient de rapprocher des rites chrétiens le baptême de pénitence administré par saint Jean-Baptiste et le baptême des prosélytes prescrit par la Synagogue pour l'admission des gentils. Déjà l'Ancienne Loi connaissait plusieurs baptêmes destinés à purifier les membres de la communauté juive des souillures rituelles ; elle distinguait surtout les bains préparatoires aux ordinations sacerdotales (*Ex.* xxix, 4), les multiples bains imposés par le Lévitique, et le bain de la grande expiation (*Lev.* xvi, 4). Ce fut par une légère modification de l'idée fondamentale sous-jacente à ces diverses ablutions qu'on introduisit vers l'époque néo-testamentaire le baptême de saint Jean-Baptiste et celui des prosélytes.

Retrouve-t-on dans ces deux baptêmes contemporains des apôtres, quelque cérémonie parallèle aux rites de la confirmation, soit à l'onction d'huile embaumée, soit à l'imposition des mains ? En fait, une onction suivait le rite d'ablution dans l'ordination des prêtres (*Ex.* xxix, 4-8), et vraisemblablement (*Lev.* xiv, 8-9, 17-18) dans la réadmission des lépreux (1), mais il n'est aucun texte qui la mentionne dans le baptême de Jean ou dans celui des prosélytes. Quant à l'imposition des mains, tous les documents juifs l'ignorent comme rite d'initiation. Sans doute, quelques auteurs grecs et syriens l'énumèrent parmi les cérémonies du baptême de Jean, mais cette mention tardive n'est qu'une transposition dans le passé du rite chrétien (2). Plus tard cependant,

(1) Peut-être le même rituel était-il prescrit dans le sacre des rois : cfr I *Reg.* i, 33-34. — Salomon est conduit vers la fontaine de Gihon. Il devra sans doute s'y purifier, et puis recevoir l'onction.

(2) Citons d'après BEHM, *op. cit.*, p. 86, n. 5 : THÉODORET, *Quaestiones in Num.*, xlvii ; PG, LXXX, 397 ; *In Hebr.* vi, 2 ; PG, LXXXII, 716. — Ajoutons ici d'après BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apocryphen*, p. 140-141 : ÉPHREM, *Hymn. in festum Epiphaniae*, xvi, 41 ss., éd. LAMY, 1882, t. I, p. 126 ; *Commentaire sur le Diatessaron*, arm. 39, éd. AUCHER-MOESINGER, p. 41 ss. — *Liturgie baptismale de Sévère*, éd. RESCH, *Agrapha, Ausserkanonische*

on signale une cérémonie juive qui rappelle à première vue le rite postbaptismal : d'après une communication de Rosenthal à Mason, les rabbins posent la main sur la tête des nouveau-nés de sexe masculin après la circoncision pour en faire des « fils du précepte », des sujets de la Loi (1). Mais cette coutume n'a qu'une ressemblance tout extérieure avec le sacrement chrétien de l'Esprit ; en outre, les traditions talmudiques ne conservent aucune prière ni aucun texte qui s'y rapporte, et les Juifs eux-mêmes ignorent la date à laquelle la cérémonie fut adoptée. Il est non moins arbitraire de faire appel à une autre coutume juive, aussi tardive, rapportée dans la *Synagoga iudaica* de Buxtorf, et suivant laquelle les enfants, vers le nouvel an, se présentent aux rabbins et sollicitent l'imposition des mains en guise de bénédiction (2). Le seul texte ancien qui y fasse allusion, est un passage de l'*Ascension d'Isaïe* où Élisée impose les mains à quelques disciples pour les agréger à la corporation des prophètes et leur communiquer le don de l'Esprit. Malheureusement la provenance du document est très discutée, et il semble contenir de nombreuses interpolations chrétiennes (3). Toutefois, si l'imposition des mains n'est pas attestée dans les traditions juives comme rite d'initiation, l'installation des prêtres (4), la réadmission des lépreux (5), et l'ordination rabbinique (6) prouvent qu'il exista entre le baptême, l'onction et l'imposition des mains, surtout entre les deux premiers rites, certains rapprochements ; mais ni la Synagogue ni saint Jean-Baptiste ne profitèrent de ces traditions pour juxtaposer définitivement les trois cérémonies.

Il est intéressant de signaler, à côté des allusions au rite de

Schriftfragmente, 2^e éd. (TU, t. XV, fasc. 3-4), Leipzig, 1906, p. 73, 75, 77, 84. — DION. BARSALIBI, *Commentaire sur les évangiles*, éd. SEDC LACEK et CHABOT (CSCO, SS, 2^e sér., t. XCVIII, 1), p. 159, 13-29. — ISCHODAD, *Fragments*, 42, éd. RENDEL HARRIS.

(1) MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism*, 2^e éd., Londres, 1893, p. 10.

(2) BUXTORF, *Synagoga iudaica*, Hanovre, 1622, p. 313. — L'*Editio princeps* latine de cet ouvrage est de 1604.

(3) *Ascension d'Isaïe* (version éthiopienne), VI, 3-5, éd. TISSERANT, p. 135. Voir *supra*, p. 3, n. 3.

(4) *Ex.* XXIX, 4-7 : ablution et onction.

(5) *Lev.* XVI, 4 : ablution et onction.

(6) Voir *supra*, p. 162-169. L'imposition des mains, devenue rite de l'Esprit, était appelée à se juxtaposer à l'onction, qui avait reçu le même sens.

l'imposition des mains, la mention fréquente de la main de Jahweh dans les traditions prophétiques. L'action de la main divine inspire Élisée (IV Reg. III, 15ss.) et communique à Élie la puissance de se déplacer miraculeusement (III Reg. XVIII, 46), elle transporte Ézéchiël dans l'extase prophétique (Ezech. I, 3 ; VIII, 1 ; XXXVII, 1 ; XL, 1), et apparaît à plusieurs reprises chez les grands prophètes du huitième siècle, Isaïe et Jérémie, au point que ce dernier néglige tout-à-fait l'Esprit de Jahweh (1). D'après Volz, les prophètes auraient introduit « la main du Seigneur » dans un but monothéiste pour s'opposer au concept populaire de « l'Esprit » ; plus tard, Ézéchiël aurait combiné les deux notions et aurait le premier accrédité la croyance à l'Esprit « main de Jahweh » (2). Dans le Nouveau Testament, saint Luc a repris cette métaphore pour désigner le Saint-Esprit (3), et le rédacteur des *Homélies clementines* identifiera explicitement mais maladroitement l'Esprit de Dieu et la main de Jahweh (4). Certes, ces traditions juives ne suffisent pas à rendre compte des origines de la confirmation, mais elles ont pu contribuer à fixer le choix des apôtres sur un rite qui s'inspire si manifestement de l'image biblique. Ce choix s'expliquerait encore plus facilement, si l'expression, malgré les apparences, avait été introduite pour marquer la transcendance de Dieu (5).

Pour terminer cet aperçu sur les coutumes et croyances juives, nous rappelons l'usage, très répandu dans les milieux sémitiques, de l'attouchement comme rite de transmission. Vollers, qui étudia particulièrement le folklore des tribus arabes, signale ce geste

(1) Volz, *Der Geist Gottes*, p. 68 : « die Propheten brauchten die Ruh nicht weil sie Jahwe hatten und sie lehnten sie ab weil sie ihnen und ihrem Jahwe fremd war. »

(2) Volz, *Der Geist Gottes*, p. 5, 45, 68, 69 s., 70.

(3) Voir *supra*, p. 60-61 et p. 65.

(4) *Homil. Clement.*, XI, 22 ; PG, II, 291 : *Τὸ πνεῦμα ὡσπερ χεὶρ ἀνθρώπου πάντα δημιουργεῖ.*

(5) A propos des mains divines, rappelons les mains votives de Zeus-Sabazios : cfr *supra*, p. 24 et 26. Signalons encore les mains votives de Sol (CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 123 et p. 123, n. 2) et d'Isis (WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, p. 44, n. 2 et APULÉE, *Metamorph.*, XI, éd. cit., p. 383 : « Ibat tertius, attollens palmam auro subtiliter foliatam ») ; puis et surtout les mains votives crétoises (WEINREICH, *op. cit.*, p. 17, n. 4).

comme rite de guérison, de bénédiction, de consécration et d'investiture messianique (1). Ces traditions arabes recevraient une éclatante confirmation si le sens primitif du verbe *משח*, d'où dérive le titre de Messie, était celui de « imposer la main » et de « frotter » pour communiquer par contact la dignité royale et messianique (2). Mais cette signification n'est pas prouvée. König remarque à bon droit que le sens du vocable arabe ne constitue pas un argument décisif pour le sens original du terme hébreu, et Wellhausen lui-même n'a pas réussi à exclure l'onction du sacre royal (3). Au reste, il est certain que le terme *משח* signifia très tôt l'onction, surtout avec l'huile embaumée et sanctifiée, et il est par conséquent vraisemblable que le titre de « Messie », plutôt tardif, dérive uniquement de cette dernière acception.

ARTICLE TROISIÈME

LES ORIGINES CHRÉTIENNES DU RITE DE CONFIRMATION

Si nous rapprochons le rite apostolique de confirmation du rite juif de bénédiction et surtout de la « semikah » d'ordination, qui transmet le « Pneuma » divin, il nous semble légitime de conclure que les apôtres ont emprunté, en lui donnant un sens nouveau, une coutume religieuse juive apte par sa signification naturelle et traditionnelle à exprimer symboliquement et, par la volonté de Jésus, efficacement, la communication du don messianique de l'Esprit. Mais comme nous l'avons remarqué au sujet du rite d'ordination, il n'est pas vraisemblable que le collège apostolique ait introduit l'imposition des mains de son autorité unique et propre. En tant que rite postbaptismal, la cérémonie constitue une innovation spécifiquement chrétienne qui ne rencontre aucun parallèle dans les autres religions, et il est naturel qu'elle s'autorise, d'une certaine façon, de la volonté de Jésus.

Et d'abord, nous croyons que le Christ a suggéré le rite à ses

(1) K. VOLLERS, *Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen* (ARW, 1905, t. VIII, p. 96-105).

(2) J. WELLHAUSEN, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern* (ARW, 1904, t. VII, p. 33-42), p. 39.

(3) E. KOENIG, *Die messianischen Weissagen*, p. 5-8.

apôtres en leur promettant comme une bénédiction céleste le don du Saint-Esprit. A vrai dire, il n'y a pas de texte où Jésus lui-même parle d'une bénédiction de l'Esprit, mais les affirmations de ses disciples insinuent que tel fut le contenu, sinon l'énoncé, des promesses du Seigneur. Saint Paul, dans sa lettre aux Éphésiens, décrit la communication du « Pneuma » comme une bénédiction spirituelle, et dans l'épître aux Romains il appelle « une abondante bénédiction » les charismes que les fidèles ont reçus (1). Mais aucune affirmation ne dépasse en clarté les paroles adressées au peuple par saint Pierre après la guérison du boiteux (2) : invitant ses auditeurs à se détourner du péché, il leur présente comme fruit de leur conversion la bénédiction du Christ, ou comme lui-même l'interprète, la communication du Saint-Esprit. Cet enseignement s'inspire vraisemblablement des promesses réitérées de Jésus concernant le don du « Pneuma » divin, et rappelle en particulier la dernière bénédiction accordée par le Seigneur à ses apôtres ; tout le contexte évangélique semble indiquer que le Christ répète en geste la promesse orale de l'Esprit et que saint Luc symbolise dans l'attitude de bénir le ministère céleste de Jésus (3). C'est en bénissant que le Christ entre aux cieux et qu'il promet l'Esprit, et c'est en bénissant à leur tour

(1) *Rom. xv, 29* : ... οἷδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. — *Eph. i, 3* : Εὐλογητός ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. — L'ancienne tradition a retenu ces étroits rapprochements entre le rite de bénédiction et le don de l'Esprit : voir par exemple ORIGÈNE, *In Epist. ad Romanos*, l.I, c.viii : PG, XIV, 853 : « Per ipsum ergo Spiritum benedictiones capient hi qui benedicuntur ab apostolo, si tamen digni inveniantur super quos veniat benedictio eius. »

(2) *Act. iii, 25-26* : καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται παῖσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς. Ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ Θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν. — Si l'on entend l'ἀναστήσας de la résurrection, le texte fait explicitement mention d'un ministère céleste de Jésus ; mais indépendamment de cette interprétation, le parallélisme du verset 26 : ἐν τῷ ἀποστρέφειν, avec le verset 38 du chapitre deuxième des Actes, prouve que la bénédiction doit s'identifier avec la mission du Saint-Esprit.

(3) *Lc. xxiv, 49* : Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς... 50 : Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθαρίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. 51 : Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν.

les baptisés, que les apôtres se joindront, en serviteurs fidèles, au ministère du Seigneur ressuscité.

Cette hypothèse sur l'origine du rite de confirmations s'applique, en même temps et avec une plus grande certitude, à la prière apostolique qui accompagnait l'imposition des mains ; ici encore les apôtres ont obéi à une insinuation de leur Maître et ont exprimé dans les rites sacramentels l'attitude du Seigneur qui est dans les cieux. Jésus, en effet, pria avant de recevoir le sacre de l'Esprit (1), ordonna la prière à ses apôtres (2) et leur enseigna qu'il allait intercéder auprès du Père pour envoyer aux croyants le don de l'Esprit (3) ; ce fut cette foi de l'Église primitive au ministère céleste de Jésus, priant et bénissant, qui guida les apôtres dans le choix du rite de confirmation. Cette même foi exerça une influence d'autant plus efficace qu'aucune vérité ne fut plus vivement perçue par les premiers chrétiens que celle de la présence invisible mais continue de Jésus et de l'Esprit (4) ; aux yeux des fidèles, c'était le Seigneur lui-même qui opérait les miracles, délivrait les possédés, dirigeait la prédication chrétienne, organisait les communautés locales, et donnait l'ordre à Ananie d'imposer les mains à Saul de Tarse pour lui rendre la vue, et peut-être pour lui communiquer le « Pneuma » divin (5). Bref, l'existence de l'imposition des mains dans les milieux juifs, la croyance des apôtres à la grande *bénédiction* du Messie, le souvenir de Jésus montant au ciel en bénissant, et la foi au Seigneur bénissant, d'auprès de son Père, les nouveaux baptisés, toutes ces influences ont amené les apôtres, sous la direction et l'inspiration du Christ, comme le prouve le ministère d'Ananie, à choisir l'imposition des mains comme le symbole efficace de la communication de l'Esprit.

(1) *Lc.* III, 21-22 : Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνέωχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

(2) *Lc.* XI, 13 : ... πόσω μᾶλλον ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

(3) *Io.* XIV, 16 : Καγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παρακλήτον δώσει ὑμῖν ἵνα ἦμεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.

(4) *Io.* XIV, 16 et *Mt.* XXVIII, 20.

(5) *Act.* IX, 17 : Ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτόν τὰς χεῖρας εἶπεν · Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἦρχον, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου.

CINQUIÈME PARTIE

L'IMPOSITION DES MAINS

RITE DE RÉCONCILIATION

CHAPITRE PREMIER

L'imposition des mains dans la réconciliation des pécheurs

De toutes les destinations données à l'imposition des mains, celle d'un rite de pénitence apparaît comme la plus tardive. Origène est le premier écrivain qui la mentionne (1), et son témoignage est confirmé par la *Didascalie des apôtres*. L'imposition des mains figure jusqu'à quatre reprises dans l'ordonnance syrienne ; réservée à l'évêque, elle est accompagnée de la prière des fidèles, communique le don de l'Esprit et constitue pour les pécheurs pénitents un rite sacramentel parallèle au baptême (2). L'Orient ne présente pas au sujet du rite de pénitence d'autres attestations aussi anciennes, si l'on excepte une allusion, d'ailleurs indirecte, du concile de Néocésarée (ca 314), qui attribue, par une extension illégitime, au rite d'ordination l'efficacité de remettre certaines catégories de péchés (3).

(1) ORIGÈNE, *In Leviticum, Homilia* II, 4 ; PG, XII, 418-419. — Cfr *supra*, p. 41, n. 2 et 3.

(2) *Didascalie des apôtres*, II, 18, 7 ; 41, 2 ; 43, 1, éd. FUNK, t. I, p. 66, 130, 134. — Cfr C.A., II, 18, 7 ; 41, 2 ; 43, 1, éd. FUNK, t. I, p. 67, 131, 135. — Voir sur l'ensemble du rit de pénitence : *Didascalie*, II, 16 et C.A., II, 16, éd. FUNK, t. I, p. 60-62 et 61-63.

(3) *Conc. Neocaesareense* (a. 314), can. 9 ; éd. LAUCHERT, p. 36 : Προεσβύτερος, εὰν προημαρτηκῶς σώματι προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἡμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδὴν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν, οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. Ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογή-ῃ ἐλεχθῆναι δὲ φανερώς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἔξουσίαν.

Le silence des églises orientales fait un contraste frappant avec l'Occident, où les témoignages sont nombreux et très explicites. L'église d'Afrique nous offre encore en l'occurrence des renseignements précieux : c'est d'abord dans la correspondance de saint Cyprien et des conciles africains avec l'évêque de Rome, ensuite dans les traités théologiques de saint Optat de Milève et de saint Augustin. Les lettres de Cyprien confirment le rituel de la *Didascalie* ; elles nous apprennent que l'imposition des mains constitua dans l'église africaine le rite de la pénitence et que l'évêque y accomplit la cérémonie, assisté des prêtres et entouré de la foule des fidèles priant le Seigneur (1). Cyprien attribue au rite la communication du Saint-Esprit, et saint Augustin, commentant son efficacité, lui applique cette parole devenue célèbre : « L'imposition des mains, qu'est-ce sinon la prière de l'Église sur les chrétiens ? (2) »

Le rituel africain réapparaît dans l'ancienne église d'Espagne ; en 306 le concile d'Elvire atteste le rite de pénitence, et ce té-

(1) CYPRIEN, *Epist.*, xv, 1, éd. HARTEL, t. II, p. 514 : « ... ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam. » ; *Epist.* xvi, 2, *ibid.*, p. 518 s. : « ... cum in minoribus peccatis gant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant... Nunc... ad communicationem admittuntur... et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. » ; *Epist.* xvii, 2 ; *ibid.*, p. 522 : « ... nec ad communicationem quis venire possit, nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita. » ; *Epist.* xviii, 1 ; xix, 2 ; xx, 3 ; lxxi, 2 ; *ibid.*, p. 524, 525, 528, 772 ; *De Lapsis*, xvi, éd. HARTEL, t. I, p. 248. — *Sententiae episcoporum* (a. 256), 8, éd. HARTEL, t. I, p. 441 = Crescens a Cirta : « In Ecclesia... baptizati per manus impositionem in paenitentiam ecclesiae reconcilientur. » ; 22, éd. HARTEL, t. I, p. 445 = Cassius a Macomadibus.

(2) OPTAT DE MILÈVE, *De schismate Donatistarum*, II, 20 et 25 ; PL, XI, 975 et 983. — AUGUSTIN, *De baptismo*, II, 7, 11 ; PL, XLIII, 133 : « ... in Ecclesiae pacem per manus impositionem recepti. » ; *ibid.*, v, 20, 28 ; PL, XLIII, 190 : « ... quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum quibus manus imponitur. » ; *ibid.*, III, 16, 21 ; PL, XLIII, 148-149 : « Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem ? ». — Notons que le dernier texte vise directement la réconciliation des hérétiques, mais sa portée est absolue.

moignage, bien que les documents postérieurs jusqu'à la lettre du pape Vigile ne le confirment pas, s'impose par l'autorité du synode qui a promulgué et imposé le canon (1). Quant à l'église romaine, sa tradition est exposée dans le dossier de la controverse engagée au troisième siècle entre Rome et Carthage au sujet de la validité du baptême conféré par les hérétiques. Dans ces âpres discussions où saint Etienne fut le porte-parole de la foi romaine, le caractère traditionnel du rite de pénitence fut plusieurs fois rappelé, et le rite lui-même fut interprété, en parfait accord avec l'enseignement de la *Didascalie* et de saint Cyprien, comme une communication de l'Esprit (2). L'église romaine conserva longtemps cette ancienne discipline sans l'altérer; Innocent I la rappelle encore et lui donne, dans ses instructions à Décentius de Gubbio, une nouvelle autorité. Mais plus tard, elle disparut, et ne garde plus, dans le rituel, d'autre vestige que la rubrique imposant au prêtre d'élever la main vers le pénitent en lui accordant l'absolution (3). Cependant, à l'époque méro-

(1) *Conc. Eliberitanum* (a. 306), c. 32, éd. LAUCHERT, p. 18 : « Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere paenitentiam non debere, sed potius apud episcopum : cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem communionem praestare debere, et diaconem si ei iusserit sacerdos. » — VIGILE, *Epist. ad Eleutherium (ad Profuturum Bracarensem)*, 3 ; PL, LXIX, 18 : « ... quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus quae per invocationem Sancti Spiritus fit, operatur, sed per illam qua paenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur. »

(2) ÉTIENNE et les presbytres romains sur la réconciliation des lapsi, d'après CYPRIEN, *Epist.* VIII, 2, 3 ; XXX, 3, 5, 8 ; XXXVI, 3 ; LXXIV, 1, éd. HARTEL, t. II, 487, 551, 574, 799. — *De rebaptismate*, x, éd. ARTEL, t. III, 82 : « ... paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, tantummodo baptismati spiritali, id est manus impositione episcopi et Spiritus Sancti subministratione, subveniri debet. »

(3) INNOCENT I, *Epist.* XXV ad Decentium Eugubinum, 9 ; PL, XX, 558. — F. J. VAN DER STAPPEN, *Sacra liturgia*, t. IV. *Tractatus de administratione sacramentorum et de sacramentalibus*, 3^e éd., Malines, 1912, p. 100 : « Deinde dextera versus poenitentem levata dicit... De hac dexterae elevatione notatur quod successit loco impositionis manus super caput, postquam confessionalis sedis forma introducta est ; ex quo deducunt auctores quod in hac dexterae elevatione palma manus et non tantum parvus digitus, converti debet versus poenitentem. Haec dexterae elevatio est actus quo sacerdos suam iurisdictionem demonstrat. »

vingienne, les conciles des Gaules font de nouveau allusion à l'imposition des mains dans la réconciliation des pénitents (1).

En Orient, le rite primitif fut complété par l'onction. Si cette nouvelle cérémonie n'apparaît pas encore avec évidence dans Origène (2), elle se rencontre bientôt dans l'église de Syrie où elle s'est spécialement implantée, où elle a laissé du moins de nombreuses attestations. A côté du *Testament de Notre Seigneur*, la *Vie du bienheureux Porphyre*, les œuvres de saint Jean Chrysostome et de saint Éphrem sont des garants autorisés du rituel syrien occidental (3). Vers la même époque, la coutume est attestée en

(1) *Conc. Epaonense* (a. 517), c. 21, éd. MAASSEN, p. 24 : « Veduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra poenitus abrogamus, sola eis poenitentiae benedictione, si converti ambiunt imponenda. » — *Conc. Aurelianense* (a. 583), c. 27, éd. MAASSEN, p. 81 : « De poenitentium conversione. Ut ne quis benedictionem poenitentiae iuvenibus personis credere praesumat ; certe coniugatis, nisi ex consensu parcium et aetate iam plena eam dare non audeat. » ; *ibid.*, c. 28, éd. MAASSEN, p. 81 : « Si quis poenitentiae benedictione suscepta... » — Cfr *Conc. Arelatense II* (infra a. 442-506), c. 28 ; MANSI, VII, 882 : « De his qui in extremis periclitantur, poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari. »

(2) ORIGÈNE, *In Leviticum, Homilia II*, 4 ; PG, XII, 418-419. Cfr *supra*, p. 374 et p. 41, n. 2 et 3. — Voir F. KATTENBUSCH, *Oelung (Die letzte)*, dans PRE, 3^e éd., 1904, t. XIV, p. 305 et DOELGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, p. 148.

(3) Voir les textes groupés et étudiés par DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 148-151. — *Test. Dom.*, I, 24, éd. RAHMANI, p. 49 : « Si sacerdos consecrat oleum ad sanationem eorum qui patiuntur, ponens ante altare vas illud (continens illud), dicat submisce ita : ... Christe... qui sanator est cuiusvis morbi et passionis, qui dedisti charisma sanationis illis, qui per te dono illo digni effecti sunt, emitte super oleum istud, quod est typus pinguedinis tuae, complementum tuae beneficae commiserationis, ut liberet laborantes, sanet aegrotantes, et sanctificet redeuntes, cum ad fidem tuam accedunt : quoniam tu es fortis et gloriosus in saecula saeculorum. Populus : Amen. » — MARC DIACRE, *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, LVI et LVII ; PG, LXV, 1237. — ÉPHREM, *Rede über den Text : « Der Sünder werde weggenommen »*, VIII, éd. ZINGERLE, *Ausgewählte Schriften des hl. Ephrems (Kempt. Biblioth. Kirchenväter)*, t. I, p. 395 : « Wer von dem Teufel der Unzucht besessen ist und von schändlicher Lust erglüht, salbe sich mit dem Oele, das vor ihnen (den Märtyrern) brennt, und der böse Geist wird von ihm weichen. » Cfr DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 150. — JEAN CHRYSOSTOME, *De sacerdotio*, III, 6 ; PG, XLVIII, 643 : Κάκεινοι μὲν οὐδὲ τὸν σωματικὸν αὐτοῖς δύναντ' ἀν ἀμῦναι θάνατον, οὐ νόσον ἐπενεχθεῖσαν ἀποκρούσασθαι οὗτοι δὲ καὶ

Perse par Maruta de Maipherkat, le contemporain de saint Jean Chrysostome et par Aphraate le sage (1), et elle se rencontre dans

κάμνουσαν καὶ ἀπόλλυσθαι μέλλονσαν τὴν ψυχὴν πολλάκις ἔσωσαν· τοῖς μὲν πρῶτον τὴν κόλασιν ἐργασάμενοι, τοῖς δὲ οὐδὲ παρὰ τὴν ἀρχὴν ἀφέντες ἐμπεσεῖν· οὐ τῷ διδάσκειν μόνον καὶ νοθετεῖν, ἀλλὰ καὶ τῷ δι' εὐχῶν βοηθεῖν· οὐ γὰρ οὗτ' ἂν ἡμῶς ἀναγεννώσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτημάτων. Ἀσθενεῖ γὰρ τις φησὶν, κ.τ.λ. — Synode du Catholico Joseph (a. 554), c. 19 : « Leute, die der Gabe des hl. Geistes, durch die hl. Taufe gewürdigt wurden, die teilnahmen an den hl. Sakramenten, die aufgenommen wurden als Hausgenossen in die Bruderschaft Christi und in der Lesung der hl. Schriften unterwiesen wurden, geben sich freiwillig hin dem Teufelsdienst, fremden Beschwörungsformeln, Zauberknoten, Amuletten, der Zauberei und Wahrsagerei, oder sie sagen es gebe Lose, Fata, und Horoscopen, oder sie beobachten die Zeiten, und Jahre für den Vollzug ihrer Angelegenheiten. Wer in diese schwere Krankheit gefallen ist, soll, wenn er sich bekehrt, wie ein körperlich Kranker geheilt werden durch das Oel des Gebetes, das die Priester segnen, durch das Wasser des Gebetes, durch Fasten und Gebet. » D'après O. BRAUN *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 159, dans DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 150.

(1) APHRAATE, *Demonstr.* XXIII. 3. éd. PARISOT. (*Patr. Syr.*, 1^e Partie, t. 2, 1907), p. 10 : « Signum est (sc. oleum) sacramenti vitae quo perficiuntur christiani, et sacerdotes, et reges, et prophetae : tenebras illuminat, ungit infirmos, et per arcanum suum sacramentum paenitentis reducit. » — MARUTA DE MAIPHERKAT, *Canons du concile de Nicée*, c. 35. éd. O. BRAUN, *De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat* (*Kirchegeschichtl. Studien*, t. IV. fasc. 3), Munster, 1898, p. 84 : « Es ist der Wille der allgemeinen Synode, dass, wenn ein gläubiger Mann in Begierde nach einem ungläubigem Weibe entbrennt oder umgekehrt, und sie einander böse Ursache des Abfalls von wahren Glauben sind, — wenn sie dann zurückkehren, sollen sie drei Jahre an der Kirchentür sitzen in Sack und Asche : — dann sollen sie drei Jahre in den Tempel zum Gebet gehen, auch dort abgesondert für sich allein, — und ein Jahr sollen sie stehen, ohne weder an den Gebeten noch an den Geheimnissen teilzunehmen. Wenn sie dann diesen Kanon vollendet haben, sollen die Priester Wasser und Oel segnen in einem Gefäss, nicht wie bei der Taufe, noch auch sollen sie das Oel der Heiligung (chrisma) ins Wasser giessen, sondern wie sie Wasser und Oel für die Kranken segnen, und wie man weiterhin Wasser segnet für die Unreinheit des Erstickten, ebenso soll man es segnen. Und es nehme der Priester Wasser in seine Hand und besprenge sie, indem sie ihr Vergehen bekennen : er reinige sie von ihrer Unreinheit, und durch Gebet und Absolution werde ihnen verziehen, und sie sollen teilnehmen an den hl. Geheimnissen. » Cfr DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 148-149. — ABUL-FARAG IBN AT TAYYIB († 1043), *Version arabe du can. 35 de Maruta*, éd. BRAUN,

la suite chez les Coptes (1) et les Nestoriens (2). Enfin l'église de Constantinople, peut-être sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome, adopta à son tour le même rite, car nous retrouvons plus tard dans les milieux grecs l'usage fréquent de l'huile d'extrême-onction pour la rémission des péchés (3). Enfin la matière prescrite pour l'onction de pénitence ne fut jamais l'huile d'exorcisme ni le saint chrême, mais d'ordinaire l'huile des malades, souvent accompagnée d'une aspersion d'eau bénite. Le *Testament de Notre Seigneur*, Maruta de Maipherkat et le catholicos Joseph sont très explicites à ce sujet (4), tandis que saint Aphraate ne précise pas et que saint Éphrem songe plutôt à l'huile qui brûle sur les tombeaux des martyrs (5).

op. cit., p. 84 : « Dann gebe der Priester Oel und Wasser in ein Gefäss nach dem Gebrauch der hl. Taufe ; aber nicht Oel der Taufe, sondern wie man bei den Kranken tut, und er salbe sie damit und nehme Wasser und besprenge sie ; sie sollen bereuen ihre Sünden... ». Cfr DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 149 et *Das Sakrament der Firmung*, p. 138.

(1) Rit copte : pénitence d'un apostat ou d'un fornicateur, d'après DENZIGER, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 440, dans DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 149, n. 1.

(2) Rit nestorien d'après le Synode du Catholicos Joseph tenu à Séleucie (a. 554), cfr *supra*, p. 377, n. 3. — Sur la collection synodale voir J. LABOURT, *Le christianisme en Perse sous la dynastie Sassanide* (224-632), Paris, 1904, p. 192-197, et R. DUVAL, *La littérature syriaque*, 3^e éd. Paris, 1907, p. 164-165. — La collection a été publiée par J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale*, Paris, 1902, et traduite par O. BRAUN, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart, 1900.

(3) Voir dans l'église grecque l'usage fréquent de l'huile d'extrême-onction comme complément du rite de pénitence et préparation à l'Eucharistie : voir P. J. TONER, *Extreme Unction* (*The Catholic Encyclopedia*, 1909, t. V, p. 716-730), p. 727.

(4) Voir *supra*, p. 377, n. 3.

(5) Voir *supra*, p. 378, n. 1.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'imposition des mains dans la réconciliation des hérétiques pénitents

Quelques anciens auteurs semblent avoir hésité sur la valeur à accorder aux rites sacramentels accomplis par les hérétiques et les dissidents. Clément d'Alexandrie affirme que l'eau des hérétiques est impure (1), mais le sens de cette affirmation n'est pas très clair, et saint Hippolyte ne date que du pontificat de Calliste la première tentative de réitérer le baptême chrétien (2). Dès les débuts des controverses, Rome s'opposa à la réitération de l'initiation, et décida que le rite de pénitence suffisait pour réconcilier aussi bien les hérétiques que les pécheurs. Le décret qui fixa cette discipline, fut porté par saint Étienne, et l'église romaine y resta toujours fidèle ; aussi prudente que ferme, elle opposa aux prétendues raisons théologiques de ses adversaires un argument décisif, le témoignage de l'antique tradition (3). On sait que saint Cyprien combattit avec véhémence la solution

(1) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, I, 19, éd. STAEHLIN, t. II, p. 62 ; PG, VIII, 813 : ... τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ.

(2) HIPPOLYTE, *Philosophumena*, IX, 12, éd. WENDLAND, p. 251 ; PG, XVI, 3387 : ... ἐπὶ τούτου (Καλλίστου) πρῶτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

(3) ÉTIENNE, d'après CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, 1 ; LXXV, 6, 17, 25, éd. HARTEL, t. II, p. 799, 813, 821, 826. — *De rebaptismate*, I, éd. HARTEL, t. III, p. 69. — JÉRÔME, *Adversus Luciferianos*, VI ; PL, XXIII, 160 ; « Ego (Luciferianus) recipio laicum (arianum) paenitentem per manus impositionem et invocationem Spiritus Sancti. » ; *ibid.*, XXVII ; PL, XXIII, 181 : « (Luciferianus Hilarius in suo de rebaptismate libello concessit) a Iulio, Marco, Silvestro et ceteris veteribus episcopis similiter in paenitentiam omnes haereticos receptos. » — AUGUSTIN, *De baptismo*, V, 23, 33 ; PL, XLIII, 193 : « Manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti tamquam extra omnem culpam esse iudicaretur... manus haereticis correctis imponitur. » ; *ibid.*, III, 1, 1 ; PL, XLIII, 139 ; *Sermo* CCLXIX, 2 ; PL, XXXVIII, 1235 s.

de saint Étienne (1), mais celui-ci fut soutenu par l'évêque d'Alexandrie et par l'auteur du traité éloquent sur la réitération du baptême (2). Toutefois, en se risquant sur le terrain dogmatique et en essayant de justifier par des raisons scripturaires les décisions de l'église romaine, le *De rebaptismate* exagère manifestement le point de vue traditionnel. Privant l'ablution baptismale de toute efficacité positive, il soutient la validité des sacrements conférés par les hérétiques mais refuse au baptême la vertu de remettre les péchés et identifie les rites de pénitence et de confirmation(3). Plus tard, la discipline romaine est appuyée par saint Jérôme et saint Augustin (4), et elle est de nouveau prescrite par les papes Sirice, Innocent, Léon et Grégoire le Grand. Sirice y fait allusion dans une lettre adressée à Himérius de Tarragone. Celui-ci avait consulté Damase sur plusieurs points importants de la discipline, mais dans l'intervalle Damase étant décédé (décembre 384), son successeur rédigea la réponse et invita l'évêque de Tarragone à la communiquer aux provinces ecclésiastiques de la péninsule ibérique, aux évêques de Bétique, de Lusitanie, de Galice, et de Carthagène, et même à ceux des provinces limitrophes, de Narbonnaise et d'Aquitaine (5). A cette époque, note

(1) CYPRIEN, *Epist.* LXIX-LXXV, éd. HARTEL, t. II, p. 744-827. — Cfr TERTULLIEN, *De baptismo*, xv, ; PL, I, 1216. — FIRMILIEU DE CÉSARÉE, dans CYPRIEN, *Epist.* LXXV, éd. HARTEL, t. II, p. 810-827. — AGRIPIINUS, *Concile de Carthage* (a. 220 ?), dans CYPRIEN, *Epist.* LXXI, 4 et LXXIII, 3, éd. HARTEL, t. II, p. 774, 780. — *Synodes d'Iconium et de Synade*, dans EUSÈBE, H.E., VII, 7, 5, éd. GRAPIN, t. II, p. 306. — *Sententiae episcoporum* (a. 256), 8 = Crescens a Ciria ; 22 = Cassius a Maccomadibus, éd. HARTEL, t. I, p. 441, 445.

(2) DENYS D'ALEXANDRIE d'après EUSÈBE, H.E., VII, 2, 2, éd. GRAPIN, t. II, p. 298 : Τοῦτω (Στεφάνῳ) τὴν πρώτῃ οὐκ Ἀιονύσιος τῶν περὶ βαπτίσματος ἐπιστολῶν διατυποῦται, ζητήματος οὐ μικροῦ τηρικᾶδε ἀνακινήθέντος, εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἷας δ' οὐκ αἰρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν. Παλαῖον γέ τοι κέκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. Cfr *ibid.*, VII, 7, 4 ; 9, 4, éd. GRAPIN, t. II, p. 306, 310. — *De rebaptismate*, I, éd. HARTEL, t. III, p. 69.

(3) Voir *supra*, p. 280, n. 2.

(4) JÉRÔME, *Adversus Luciferianos*, VI et XXVIII ; PL, XXIII, 160 et 181. — Voir *supra*, p. 375, n. 2.

(5) SIRICE, *Epist.* I ad Himer., 2 ; PL, XIII, 1133 : « Prima itaque paginae tuae fronte signasti baptizatos ab impiis Arianis plurimos ad fidem catholicam festinare et quosdam de fratribus nostris eosdem denuo

Mgr Batiffol, la situation politique était très troublée en Espagne. L'épiscopat était divisé ; Hosius de Cordoue avait mal terminé sa carrière, Grégoire d'Elvire avait embrassé le parti luciférien, et le priscillianisme avait jeté plusieurs évêques dans la rébellion ouverte contre leurs métropolitains. Cette situation était d'autant plus grave que l'église d'Espagne manquait en ces tristes conjonctures d'un évêque influent ou d'un centre ecclésiastique important. Aussi les pasteurs soucieux de maintenir l'ordre se tournèrent-ils spontanément vers le siège romain pour trouver dans les réponses pontificales des directions sûres dans la discipline et dans la foi (1). Or, dans sa lettre à Himérius, Sirice condamna formellement l'usage, déjà adopté par plusieurs évêques espagnols, de rebaptiser les ariens, et opposa à cette infraction de la discipline traditionnelle une affirmation de l'apôtre saint Paul, les anciens canons, les décrets généraux promulgués par Libère après la révocation du concile de Rimini, voire même l'unanimité des églises d'Orient et d'Occident. Enfin, Sirice communiqua à Himérius les statuts synodaux romains qui ne prescrivaient pour la réconciliation des hérétiques d'autre cérémonie que l'imposition de la main épiscopale accompagnée de l'épiclese du don septiforme de l'Esprit.

De la péninsule ibérique la vigilance et l'autorité des évêques romains se tournèrent vers les églises des Gaules, dans lesquelles malgré les canons du concile d'Arles, quelques abus s'étaient également introduits (2). Ce fut Innocent I qui intervint le premier ; dans une lettre à Victricius, évêque de Rouen et très attaché au siège romain, il appliqua les prescriptions de Sirice à la réconciliation des « Montenses » et des Novatiens. Quelque dix ans plus tard, il rappela les mêmes règles de conduite à Alexandre

baptizare velle : quod non licet, cum hoc fieri et apostolus vetet et canones contradicant et post cassatum Ariminense concilium missa ad provincias a venerandae memoriae praedecessore meo Liberio generalia decreta prohibeant. Quos nos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut est in Synodo constitutum, per invocationem solam septiformis Spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus Oriens Occidensque custodit ; a quo tramite vos quoque posthac minime convenit deviare, si non vultis a nostro collegio synodali sententia separari. »

(1) BATIFFOL, *Le siège apostolique* (359-451), Paris 1924, p. 180.

(2) *Conc. Arelatense I* (a. 314), c. 8, éd. LAUCHERT, p. 27.

d'Antioche et en tira argument pour réprover la validité des ordinations accomplies par les ariens (1). Dans la suite, saint Léon imposa l'usage romain aux évêques de Ravenne et d'Aquilée (2), et saint Grégoire le communiqua dans ses instructions à Quiricus et ses collègues. Remarquons que Grégoire ne fit plus

(1) INNOCENT I, *Epistol. II ad Victricium Rotomag. episc.* (15 febr. 404), 8 ; PL, XX, 475 b : « ... ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus tantum impositionem suscipiantur, quasi quamvis ab haereticis, tamen in Christi nomine sunt baptizati. » ; *Epist. xxiv ad Alexandrum Antioch. episc.* (ca 415), 3 ; PL, XX, 550 : « Arianos praeterea ceterasque huiusmodi pestes quia eorum laicos conversos ad Dominum, sub imagine paenitentiae ac Sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cuiusdam suscipi debere dignitate : quoniam quibus solum baptisma ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti perficitur, nec Sanctum Spiritum eos habere ex illo baptismo illisque mysteriis arbitramur : quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent perfectionem Spiritus quam acceperant amiserunt. Nec dare eius plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suae perfidiam potius quam fidem dixerim, perdiderunt. Qui fieri potest ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos ut dixi ad Sancti Spiritus percipiendam gratiam cum paenitentiae imagine recipiamus ? » — Cfr *Epist. xvii ad episcopos Macedones*, 4 et 10 ; PL, XX, 531 et 533.

(2) LÉON LE GRAND, *Epist. clx ad Nicetam Aquileiensem*, 6-7 ; PL, LIV, 1138-1139 : « ... his vero de quibus dilectio tua similiter nos credidit consulendos, qui ad iterandum baptismum vel metu coacti sunt vel errore traducti, et nunc se contra catholicae fidei sacramentum egisse cognoscunt, ea custodienda est moderatio qua in societatem nostram nonnisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus, communionis recipiant unitatem... Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus Sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. Et hanc regulam, ut scitis, servandam in omnibus ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum nulla iteratione iteretur, dicente apostolo : unus Dominus, una fides, unum baptisma, cuius ablutio nulla iteratione temeranda est sed, ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est, ut quod ab haereticis nemo accipit a catholicis sacerdotibus consequatur. » — *Epist. clxvi ad Neonem Ravennat.*, 2 ; PL, LIV, 1194 : « Quod si ab haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur : sed hoc tantum quod ibi defuit conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem Spiritus Sancti consequatur. »

appel à la pratique uniforme de toutes les églises ; il reconnut que l'Orient prescrivait la chrismation des hérétiques pénitents ou se contentait parfois, par exemple à l'endroit des monophysites, d'une simple profession de foi (1), mais omit de signaler que l'usage oriental (2) venait de passer en Occident et y était adopté par plusieurs églises de Gaule et d'Espagne. Dans une lettre à Eugène de Tolède, saint Braulion de Saragosse prescrit de réitérer la chrismation pour la réconciliation des hérétiques pénitents. Ce document est antérieur aux instructions de Sirice, et la discipline qu'il représente est confirmée par saint Isidore de Séville, saint Ildephonse de Tolède, et par le *Liber Ordinum* (3).

(1) GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist.* I, IX, *epist.* LXVII *ad Quiricum et episcopos Hiberiae* (a. 601) ; PL, LXXVII, 1205-1208. : « Ab antiqua Patrum institutione didicimus, ut, quilibet apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris ecclesiae revocentur : unde Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum Ecclesiae catholicae Oriens reformat ; monophysitas vero et alios ex sola vera confessione recipit quia sanctum baptisma, quod sunt apud haereticos consecuti, tunc in eis vires emundationis accipit, cum vel illi per impositionem manus Spiritum Sanctum acceperint, vel isti per professionem verae fidei sanctae et universali Ecclesiae visceribus fuerint uniti. Hi vero haeretici, qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiaci et Catafrigae, quia et illi Christum Dominum non credunt et isti Sanctum Spiritum perverso sensu esse quendam pravum hominem Montanum credunt, quorum similes multi sunt alii, cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptismum non fuit quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt. Nec potest hoc ipsum baptisma dici iteratum, quod, sicut dictum est, in Trinitatis nomine non erat datum. »

(2) *Conc. Constantinop.* (a. 381), c. 7, éd. LAUCHERT, p. 86-87. — Cfr *supra*, p. 291, n. 2. — TIMOTHÉE DE CONSTANTINOPLE (VII^e siècle), *De receptione haereticorum* ; PG, LXXXVI, 13, 34-40. — MÉTHODE DE CONSTANTINOPLE (IX^e siècle), *De iis qui abnegaverunt* ; PG, C, 1301, 1317. Cfr DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 147. — SIMÉON DE SALONIQUE, *Responsa ad Gabrielem Pentepolitanum*, quaest. XXIII ; PG, CLV, 873 et 876. — La confusion entre la confirmation et la réconciliation des hérétiques est attestée par Méthode de Constantinople, Siméon de Salonique, et les rituels grecs modernes. Voir A. v. MALTZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. 79, d'après DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 146 et p. 146, n. 2.

(3) *Liber ordinum*, éd. FÉROTIN, p. 100-103. — BRAULION, *Epist. ad*

Au cours du cinquième siècle, l'église des Gaules adopta, pour la réconciliation des hérétiques, un rituel semblable à celui de l'église visigothique. Le concile d'Orange (a. 441), le pseudo-concile d'Arles (ca 443), le concile d'Épaone (a. 517), sanctionnent cette discipline, et Grégoire de Tours en atteste l'universelle diffusion en décrivant la conversion de Lantechilde, de Brunehilde, d'Herménégilde et de Récarède (1). Bref, l'église franque adopta,

Eugenium Toletanum ; PL, LXXXVII, 407 : « Manifestum est baptisma in nomine Trinitatis datum non debere iterari, chrismare autem non prohibemus haereticos quos a vero chrismate invenimus extraneos. » — ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccles. officiis*, II, 25, ; PL, LXXXIII, 822 : « ... (haeretici) non iterum baptizandi sed solo chrismate et manus impositione purgandi. » — ILDEPHONSE DE TOLÈDE, *De cognitione baptismi*, cxxi ; PL, XCVI, 161 : « ... non erunt iterum baptizandi sed chrismate solo et manus impositione purgandi. » — L'imposition des mains est seule mentionnée : SIRICE, *Epist. i ad Himerium*, 2 ; PL, XIII, 1133. — VIGILE, *Epist. ad Profuturum Bracarensem*, 3 ; PL, LXIX, 18. — *Conc. Hispalense* II (a. 619), c. 7 ; MANSI, X, 559 : « Non licere eis (presbyteris)... per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresi Paraclitum Spiritum tradere. »

(1) *Conc. Arausicanum* (a. 441), c. 1 ; MANSI, VI, 435 : « Haereticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit. » — *Conc. Arelatense* II (a. 443 vel a. 451), c. 17 ; MANSI, VII, 880 : « Bonosiacos autem ex eodem errore venientes quos sicut Arianos baptizari in Trinitate manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in Ecclesia recipi sufficit. » ; *ibid.*, c. 26 ; MANSI, VII, 880. — *Conc. Epaonense* (a. 517), éd. MAASSEN, p. 23 : « Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, crismate permittimus subvenire. Quod omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendos. » — GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 31 ; IV, 27 ; V, 39 ; IX, 15, éd. W. ARNDT (MGH, *Script. Rer. Merovingicarum*, 1885), p. 93, 163, 230, 371 ; PL, LXXI, 227, 291, 354, 493. — Voir en faveur de l'imposition des mains : *Conc. Arelatense* I (a. 314), c. 8, éd. LAUCHERT, p. 27 : « De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum ; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus, non responderit hanc trinitatem, baptizetur. » — *Conc. Aurelianense* (a. 511), c. 10, éd. MAASSEN, p. 5 : « De haereticis clericis, qui ad fidem catholicam plena fide ac voluntate venerint, vel de basilicis quas in perversitate sua Gothi hactenus habuerunt, id censuimus observari ; ut si clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam inte-

en même temps que celle d'Espagne, les traditions de l'Orient, et si les évêques romains sont bien informés, ce particularisme s'introduisit entre les pontificats de Sirice et de saint Grégoire le Grand. On sait que durant toute cette période, les provinces occidentales de l'empire furent submergées par l'invasion des barbares ariens : les Visigoths en Espagne, les Burgondes dans la Gaule, les Ostrogoths dans la Pannonie et bientôt dans l'Italie du Nord ; mais ces peuples furent introduits dans l'Église par les grands évêques que la Gaule comptait en ce moment : saint Avit de Vienne, saint Eucher de Lyon, saint Germain d'Auxerre, saint Césaire d'Arles, saint Remy de Reims, et saint Germain de Paris. Dans ces conditions, on conçoit aisément que le christianisme oriental de ces barbares ait influencé dans une certaine mesure les rites visigothique et gallican, et qu'ainsi, soit d'une façon immédiate, soit par l'intermédiaire des missionnaires orientaux travaillant également à la conversion des ariens, la Gaule et l'Espagne aient adopté le rit oriental de la réconciliation (1).

grae confitentur, vel ita dignam vitam morum et actuum probitate custodiunt, officium quo eos episcopos dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione, suscipiant ; et ecclesias simili, quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari. » Cependant, dans le dernier canon, il s'agit d'un cas de réordination. — *Vetus Sacramentarium Gallicanum*, éd. A. LOWE, *The Bobbio Missal. Text*, Londres, 1920, p. 176-177, nos 578-579.

(1) Remarquer que la consignation est attestée par le concile d'Orange et Grégoire de Tours : cfr *supra*, p. 385, n. 3. — Voir les témoignages de Maruta de Maipherkat et de l'église byzantine, *supra*, p. 378, n. 1, et p. 384, n. 2.

CHAPITRE TROISIÈME

Les origines de l'imposition des mains rite de réconciliation

En comparant les rites de pénitence et de confirmation, on constate la plus étroite ressemblance ; de part et d'autre l'imposition des mains confère le don de l'Esprit, et est accompagnée de l'onction, au moins dans les églises d'Orient ; cependant les pénitents étaient oints de l'huile des malades, tandis que les baptisés participaient aux grâces du saint chrême ou de l'huile embaumée et sanctifiée. Mais le parallélisme est total et parfait entre le sacrement de l'Esprit et la réconciliation des hérétiques, telle qu'elle fut pratiquée dans les églises d'Orient et dans les rites visigothique et gallican. On doit se demander par conséquent quelles sont les origines des rites de pénitence et de réconciliation et quels sont, au début, leurs rapports avec le sacrement de l'Esprit (1). Les conclusions des historiens furent toujours très partagées, les uns interprétant la réadmission des pénitents comme une réitération de la confirmation (2), les autres l'identifiant

(1) J. ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian* (*Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. II, fasc. 4), Mayence, 1901 ; *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit* (*Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, t. V, fasc. 4), Mayence, 1905. — DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 130-149. — SALTET, *Les réordinations : Les deux états successifs de la confirmation*, p. 402-406. — P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 189-194. — P. GALTIER, *Absolution ou confirmation* (RSR, 1914, t. V, p. 201 ss., 239 ss., 507 ss.). — A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, 2^e éd., Paris, 1914, p. 446-448. — L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e éd., p. 357-360. — A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 243-248.

(2) Parmi les auteurs catholiques qui admettent que l'Église ancienne a confondu la confirmation et la réconciliation des hérétiques citons : ERNST, *Die Ketzertaufangelegenheit*, p. 65, n. 1 ; BAREILLE, *art. cit.*, col. 1049 ; POURRAT, *op. cit.*, p. 191-193 ; SALTET, *op. cit.*, p. 21, 27, 36-37, 402 ss. — Pourrat cite la conclusion suivante de MALDONAT, *Disputationes de sacramentis. De confirmatione* (*Opera theolo-*

avec le rite de pénitence qui est, d'après la plus ancienne tradition, un rite distinct (1).

Le problème a été soulevé pour la première fois par saint Cyprien, et tout le malaise des controverses postérieures résulte du fait qu'il a confondu les deux rites (2). En effet, se demandant si l'imposition des mains suffisait pour réconcilier les hérétiques indépendamment du baptême, Cyprien interpréta le rite traditionnel de pénitence comme une réitération partielle de l'initiation et conclut de cette identification arbitraire à la nécessité de renouveler le rite d'ablution. Cette interprétation fut presque aussitôt partagée par les évêques du concile africain de 256 et même par l'adversaire de la thèse de Cyprien, l'auteur du *De rebaptismate* (3).

gica), Paris, 1677, t. I, p. 76-79 : « Proprius autem effectus confirmationis est dare Spiritum Sanctum, quod omnes antiqui contenderunt fieri non posse apud haereticos... Quod ea confirmatio quae a catholicis episcopis data fuit, non debeat repeti, semper fuit certum... tamen an confirmatio data ab episcopis haereticis repeti debeat in Ecclesia catholica, non ita fuit certum; imo existimo in tota veteri Ecclesia fuisse repetitam quia non existimabatur esse vera confirmatio. » — Au sujet de ce jugement, voir J. MORIN, *De administratione sacramenti poenitentiae*, l. IX, c. 11, 6, d'après POURRAT, *op. cit.*, p. 191-192 : « Quid in hac assertione (Maldonati) sit periculi perspicue non video. »

(1) Parmi les historiens catholiques qui n'admettent pas que l'Église ancienne ait conçu la réconciliation des hérétiques comme une réitération de la confirmation, relevons : ARCU DIUS, *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis*. — GOAR, *Rituale Graecorum*, extraits dans PG, C, 1306-1308. — MARAN, *Praefatio ad opera S. Cypriani*, VII ; PL, IV, 41-42. — COUSTANT, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur*, v ; PL, III, 1299 ss., et *Thesaurus theologicus*, t. X, 1, p. 156-161. — BALLERINI, *Notae in epist. clix Sancti Leonis* ; PL, LIV, 1138-1140. — Citons parmi les auteurs récents : DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, p. 130-149 et d'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 446. — La conclusion de Galtier est imprécise, voir : *Imposition des mains* dans DTC, 1922, fasc. LIV-LV, col. 1393-1408.

(2) CYPRIEN, *Epist.* LXIX, 2, 3 ; LXXIII, 16, 17 ; LXXIV, 5, éd. HARTEL t. II, p. 750-752 ; 789-790 ; 802-804. — Les lettres de Cyprien gardent cependant la trace de l'interprétation traditionnelle qui reconnaît dans la réconciliation des hérétiques uniquement un rite de pénitence : *Epist.* LXXI, 2 ; LXXIV, 12, éd. HARTEL, t. II, p. 772-773, 809. — Cfr *Sententiae episcoporum* (a. 256), 8 = Crescens de Cirta ; 22 = Cassius a Macomadibus, éd. HARTEL, t. I, p. 441, 445.

(3) *De rebaptismate*, x, éd. HARTEL, t. III, p. 82 : « Paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum tan-

Si celui-ci évita les conclusions fausses des évêques africains, ce ne fut qu'au prix d'une grave erreur, puisqu'il refusa au baptême toute communication, même initiale, du Saint-Esprit (1). En posant mal les termes du problème, Cyprien se trompa sur la vraie nature du rite de réconciliation, et en le suivant dans cette voie, quelques-uns de ses contradicteurs s'égarèrent gravement.

Tout autre fut l'attitude de saint Étienne, qui remplaça tout le débat sur le terrain de la tradition, et formula sa règle de conduite dans une affirmation devenue célèbre : « Nihil innovetur nisi quod traditum est » ; puis, appliquant ces paroles à l'objet de la controverse, il ajouta : « ...ut manus illi imponatur in poenitentiam (2). » Dans la suite, Sirice, Innocent, Léon, Vigile et Grégoire le Grand reprirent, avec plus de précision, le même enseignement (3) ; ils attribuèrent, il est vrai, à cette imposition des

tummodo baptismate spiritali, id est manus impositione et Spiritus Sancti subministratione subveniri debet. » — Le *baptisma spiritale* d'après l'auteur du traité, est le sacrement de confirmation. — Cfr *Conc. Arelatense* I (a. 314), c. 8, éd. LAUCHERT, p. 27 : « ... si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit... manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum. » — Cfr *Sententiae episcoporum* (a. 256), 24 = Secundinus a Carpos ; 5 = Nemesianus a Thubunis, éd. HARTEL, t. I, p. 446, 438-440.

(1) Voir *supra*, p. 282, n. 1.

(2) ETIENNE dans CYPRIEN, *Epist. LXXIV ad Pompeium*, 1, éd. HARTEL, t. II, p. 799 : « Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad vos nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam. » — INNOCENT I, *Epist. XXIV ad Alexandrum Antiochenum*, 3 ; PL, XX, 549-550 : « ... eorum (Arianorum) laicos conversos sub imagine poenitentiae ac Sancti Spiritus invocatione per manus impositionem suscipimus... quorum laicos, imperfectos ad Sancti Spiritus percipiendam gratiam, cum poenitentiae imagine recipiamus. » — VIGILE, *Epist. ad Profuturum Bracarensem*, 3 ; PL, LXIX, 18 : « ... quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus, quae per invocationem Sancti Spiritus fit, operatur, sed per illam qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur. » — LÉON LE GRAND, *Epist. CLIX ad Nicetam Aquileiensem*, 6 ; PL, LIV, 1138 : « ... nonnisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus, communionis recipiant unitatem. » — ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccles. officiis*, II, 25, 9 ; PL, LXXXIII, 822 : « ... (haeretici sunt) non iterum baptizandi sed solo chrismate et manus impositione purgandi. »

(3) Voir *supra*, p. 381 et 383,

mais une communication de l'Esprit Saint, mais ils eurent bien soin, d'accord avec la tradition, de ne pas la confondre avec la confirmation (1).

Une vue aussi nette sur les rapports entre les deux rites ne se rencontre pas en Orient. En effet, si l'on excepte le seul diocèse d'Alexandrie, les églises orientales semblent avoir embrassé l'opinion de Cyprien (2), et bien qu'elles aient plus tard adopté, comme l'Afrique, la solution romaine, elles avaient pris l'habitude de considérer la pénitence des hérétiques sous l'angle faux d'une réitération partielle de l'initiation. En outre, l'addition de l'onction à l'imposition des mains pénitentielle, favorisa l'introduction de la chrismation dans la réconciliation des hérétiques, et par voie de conséquence, la confusion avec le rite de confirmation. Dès le quatrième siècle, les deux rites sont de plus en plus confondus, et ce fait sera plus tard reconnu et justifié par des théologiens tels que Méthode de Constantinople et Siméon de Salonique (3). Quant aux églises de Gaule et d'Espagne, nous avons vu qu'elles se sont inspirées, au cours du cinquième siècle, des coutumes de l'Orient, mais faute de documents, il n'est pas permis d'affirmer qu'elles ont confondu, comme les Orientaux, la réconciliation des hérétiques et le sacrement de l'Esprit (4). Vers la même époque, l'église romaine elle-même semble faire une concession à la doctrine de Cyprien et de l'Orient. Sans doute, elle garde la thèse d'Étienne et interprète l'imposition des mains comme le rite traditionnel de pénitence, mais elle le considère comme une sorte de complément d'initiation (5). La concession pourtant n'est

(1) Toute l'argumentation de Cyprien contre Étienne suppose que celui-ci admettait que l'imposition des mains communiquait l'Esprit. Il n'est pas vraisemblable que Cyprien se soit mépris sur un des points fondamentaux de la doctrine de son adversaire et par conséquent, que toute sa polémique ait porté à faux. — Voir *supra*, p. 389, n. 2.

(2) Voir *supra*, p. 384, n. 2.

(3) Cfr *supra*, p. 384, n. 2.

(4) Voir *supra*, p. 384, n. 3.

(5) INNOCENT I, *Epist.* XXIV ad Alexandrum Antioch., 4 ; PL, XX, 550 : « ... quoniam quibus solum baptismum ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti perficitur, nec Sanctum Spiritum ex illo baptismo illisque mysteriis arbitramur : quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem Spiritus, quam acceperunt, amiserunt. » — LÉON LE GRAND, *Epist.* CLIX ad Nicetam Aquileiensem, 7 ; PL, LIV, 1138 : « Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, formam tantum baptismi sine sanctificationis

qu'apparente, car les évêques romains se gardent de réitérer des rites sacramentels. Seulement, comme ni le baptême ni la confirmation ne confèrent en fait aux hérétiques le don de l'Esprit, ils ajoutent que celui-ci est communiqué par le rite qui réconcilie l'hérétique pénitent avec la vraie Église du Seigneur (1). C'est là un enseignement traditionnel, bien que les formules qui l'ex-

virtute sumpserunt... ablutio nulla iteratione temeranda est, sed, ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est : ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur. » ; *Epist. cxvii ad Rusticum Narbonensem*, 18 ; PL, LIV, 1209 : « ... per manus impositionem invocata virtute Spiritus Sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt. » ; *Epist. clxvi ad Neonem Ravennat.*, 2 ; PL, LIV, 1194 : « ... quod si ab haereticis baptizatum quempiam fuisse constiterit, erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur, sed hoc tantum quod ibi defuit, conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem Spiritus Sancti consequatur. »

(1) Cette doctrine fut systématisée pour la première fois par saint Augustin. Voir : *De baptismo*, III, 17, 22 ; PL, XLIII, 149 : « ... sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem ecclesiae non valebit. » ; *ibid.*, III, 16, 21 ; PL, XLIII, 149 : « Quodlibet haeretici accipiant, charitas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis... Praeter ipsam (Ecclesiam catholicam) tamen esse illa charitas non potest sine qua cetera, etiam si agnosci et approbari possunt, prodesse tamen et liberare non possunt. » ; *ibid.*, V, 20, 28 ; PL, XLIII, 190 : « Si ergo ad hoc valet quod dictum est in evangelio : Deus peccatorem non audit, ut per peccatorem sacramenta non celebrentur, quomodo exaudiat homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum, quibus manus imponitur ? Quae tamen omnia et fiunt et valent per homicidas, id est eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus Ecclesia. » — Voir C. H. TURNER, *Apostolic Succession*, dans H. B. SWETE, *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, p. 164-166 ; p. 179 : « St Jerome in his early tract against the Luciferians rejects, with Augustine, the older belief that the imposition of hands on the convert of heresy or schism was the *Gift of the Holy Ghost*, completing the inchoate and imperfect nature of the baptism received outside the Church. » ; p. 189-190 : « St Augustine... would carefully guard himself against the view that... the laying on of hands with which the convert was received into the Church represented the completion of Baptism by the Gift of the Spirit in Confirmation. This laying on of hands was in itself nothing else than prayer over a man, and so was capable, unlike baptism, of indefinite repetition. »

priment n'aient pas encore la précision que les études théologiques postérieures leur apportèrent (1).

Il nous reste à déterminer les origines de l'onction et de l'imposition des mains dans le rituel de pénitence et de réconciliation. Au jugement de Dölger, l'onction de pénitence dérive des rites d'exorcisme et de guérison, ou plus exactement de l'habitude de se représenter les pécheurs comme des infirmes spirituels (2). Quant à la chrismation des hérétiques, elle provient de la confusion que nous avons constatée en Orient, et vraisemblablement en Gaule et en Espagne, entre les rites de réconciliation et de confirmation (3). Enfin, en ce qui concerne l'imposition des mains, elle est une cérémonie d'institution ecclésiastique, inspirée du rite de confirmation. Dès l'âge apostolique, l'Église se représenta le péché grave comme une extinction et une perte de l'Esprit et elle interpréta la pénitence comme une communication nouvelle du « Pneuma » divin (4). Il est par conséquent naturel qu'elle ait employé pour symboliser cette grâce le rite qui signifiait la première venue de l'Esprit. L'imposition des mains pénitentielle constitue de cette manière une nouvelle et excellente preuve de l'origine très ancienne, apostolique, du rite de confirmation.

(1) La distinction entre les rites de réconciliation et de confirmation résulte ensuite du fait que l'Occident n'a pas réitéré l'onction, bien qu'elle fût considérée à partir du quatrième siècle comme faisant partie du sacrement postbaptismal de l'Esprit.

(2) DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 146-153.

(3) Voir *supra*, p. 384, n. 2 et 3.

(4) Cfr I *Thess.* v, 19 ; *Ephes.* iv, 30 ; *Hebr.* vi, 4-8. Remarquons toutefois que l'emprunt d'un rite, qui d'ailleurs ne fut jamais essentiel, ne prouve pas que la pénitence est d'origine postapostolique et n'est au fond qu'une réitération partielle de l'initiation. — Voir cette affirmation dans CONYBEARE, *Myth, Magic and Morals*, p. 322. —

CONCLUSIONS

1. — Au terme de nos recherches, il convient de jeter un coup d'œil sur le chemin parcouru et de résumer brièvement les conclusions acquises. On se rappelle que l'imposition des mains se présente, dès le troisième siècle, comme le rite à la fois le plus répandu et le plus différencié ; il semble qu'en raison de l'indétermination de la cérémonie, l'Église en épuisa toutes les applications possibles et l'introduisit dans toutes les bénédictions dont elle se crut la dispensatrice divinement autorisée. De cette riche efflorescence d'un rite très simple et très uniforme, les traces nous échappent complètement dans le courant du deuxième siècle ; c'est à peine, si l'on y peut glaner quelques témoignages en faveur d'une communication postbaptismale de l'Esprit. Toutefois, nous estimons avoir prouvé que pour la plupart de ses destinations, l'imposition des mains remonte certainement aux usages et aux traditions authentiques de l'âge apostolique. L'examen patient des sources bibliques nous a montré que les églises, fondées par les apôtres, ont employé le geste pour bénir les fidèles, pour guérir les malades, pour ordonner les ministres des communautés locales, pour communiquer le don de l'Esprit. L'imposition des mains rejoint même, tantôt comme rite de bénédiction, tantôt comme rite de guérison, le ministère de Jésus : « potestas erat in manibus Christi (1) ».

2. — L'énumération des multiples destinations données à l'imposition des mains par l'Église ancienne insinue déjà l'importance des problèmes que son étude soulève ; problèmes de critique lorsqu'il s'agit d'expliquer le silence des auteurs, ou de juger les multiples hypothèses sur les prétendues rédactions qui se seraient superposées, comme des couches successives, à la tradition originale, d'en déterminer l'autorité et d'en rechercher la provenance ; problèmes de théologie positive lorsqu'il y a lieu de confronter

(1) AUGUSTIN, *Tractat. in Ioannem*, xxiv, 1 ; PL, XXXV, 159³.

l'enseignement de l'Église avec les données souvent lacuneuses, parfois à première vue contradictoires, de l'antiquité chrétienne. Remarquons d'ailleurs que le problème des origines, de l'histoire et des diverses significations de l'imposition des mains est non seulement une des questions les plus obscures mais encore une de celles dont la solution traditionnelle est généralement contestée par les critiques protestants et indépendants.

3. — On se souvient de la scène touchante où le Seigneur appela à lui les enfants, les tout petits enfants d'après saint Luc, pour les bénir. Montant pour la dernière fois à Jérusalem, Jésus s'arrête quelques moments en cours de route, dans une de ces maisons hospitalières d'une bourgade juive, reçoit les mères de famille, réprimande les disciples pour leur attitude hautaine et sévère, embrasse et bénit les enfants. Dans ce tableau d'une exquise beauté morale et d'un grave enseignement, l'imposition des mains figure comme rite de bénédiction. C'est la seule narration des Évangiles où le geste est décrit ; encore manque-t-il des traits à la description, et l'on se demande si Jésus posa les deux mains sur la tête ou sur le front des enfants comme dans les gestes de bénédiction auxquels les habitudes chrétiennes nous ont accoutumés.

4. — Du rite de bénédiction que nous venons de rappeler, il faut distinguer le geste de guérison, qui consista primitivement dans un simple attouchement des malades et dont le sens ne dépassa guère celui d'une transmission de vertu. Attitude naturelle et spontanée, le geste de guérison ne soulèverait aucune difficulté, si quelques critiques n'avaient émis à son sujet les plus singulières interprétations, dont le manque de fondement n'a d'égale que l'assurance avec laquelle on les présente. Sans compter les explications qui n'ont aucune vraisemblance, comme celle de la transmission d'un fluide magnétique ou d'un fluide vital localisé dans les mains de quelques hommes privilégiés, nés thaumaturges, on a rapproché le geste de guérison du Seigneur soit des procédés de la médecine populaire ou de la psychothérapie, soit de certains thèmes folkloriques, légendaires ou mythiques, en vogue dans les milieux où la tradition évangélique s'est fixée par écrit. Aussi avons-nous parcouru les traditions populaires, religieuses ou superstitieuses que Wellhausen, Robertson Smith, Curtiss, Fiebig, Weinrich, Grimm, Frazer, et Lucius-Anrich ont recueillies. Aucune analogie précise n'a été relevée ; le geste de Jésus est apparu à la fois si simple, si varié et si efficace qu'il défie

toute comparaison avec les thèmes païens. Quant aux thaumaturges chrétiens, ils continuent l'habitude du Christ aussi bien par tradition que sur l'ordre formel du Maître, et ils ne se sont servis du rite qu'en ministres autorisés du Seigneur.

5. — La continuité entre le ministère de Jésus et celui des apôtres est plus difficile à établir lorsque le collège apostolique fait appel à l'imposition des mains pour ordonner les ministres de l'Église et conférer aux baptisés le don de l'Esprit. De ces deux destinations sacramentelles du rite de bénédiction, la première possède une histoire beaucoup mieux connue. Le *rite* chrétien d'ordination rappelle les cérémonies juives contemporaines et se présente comme un emprunt aux traditions de l'Ancienne Loi, vraisemblablement sur la suggestion de Jésus. Répandu dès l'âge apostolique, le rite fut prescrit par les apôtres dans l'ordination des évêques-missionnaires, des presbytres-épiscopos et des diacres. Plus tard, il garda son importance primitive comme cérémonie essentielle des ordinations et résista aux tentatives de quelques églises locales qui avaient entrepris de l'introduire dans l'installation des diaconesses et dans l'ordination des sous-diacres et des clercs inférieurs.

6. — L'imposition des mains, sacrement de confirmation, constitue, même dans une plus large mesure que le rite d'ordination, une institution spécifiquement chrétienne et apostolique, mais ses origines sont obscures et sa provenance ancienne est contredite par les critiques indépendants. L'opposition de ces derniers s'explique facilement. Tandis que le baptême et l'Eucharistie sont clairement attestés dans plusieurs écrits néo-testamentaires, la confirmation ne peut montrer comme lettres de créance de ses origines apostoliques, en dehors d'une mention de l'épître aux Hébreux, que les narrations des Actes qui décrivent l'initiation des Samaritains et celle des Joannites éphésiens.

Plusieurs interprétations foncièrement opposées ont été développées touchant le contenu de ces deux récits. La première, traditionnelle à partir des écrivains africains du troisième siècle, soutient l'existence d'un sacrement distinct et postbaptismal de l'Esprit ; elle en appelle à la tradition ecclésiastique et s'appuie sur le sens naturel du passage. En dehors de l'Église catholique, cette opinion est soutenue par les Anglicans et universellement admise par les Églises schismatiques orientales. Par contre, une deuxième interprétation, classique chez les protestants luthériens et calvinistes, réduit le rite de confirmation à une communication de

charismes et à un privilège apostolique. Enfin, plusieurs hypothèses récentes interprètent l'imposition des mains comme un rite complémentaire du baptême, tardivement introduit : ce serait un rite judéo-chrétien imposé aux gentils en guise de circoncision spirituelle, ou bien un rite helléno-chrétien prescrit par les communautés pauliniennes aux chrétiens de Palestine pour suppléer aux expériences mystiques, extatiques et glossolaliques dont ces fidèles n'auraient pas été gratifiés par le Seigneur. Pour appuyer ces interprétations radicales, les critiques sont obligés de nier l'historicité des récits qui rapportent les origines de la confirmation à l'âge apostolique ; ils n'hésitent pas à mettre ces narrations sur le compte du rédacteur final des Actes, qui aurait interpolé une source écrite, ou même créé de toutes pièces l'histoire des Samaritains et des Éphésiens en conformité avec les usages de son époque et peut-être avec l'intention de les légitimer. On se souvient des principaux arguments invoqués : la facture littéraire maladroite des deux narrations, les invraisemblances, les données contradictoires, les erreurs historiques qui s'y rencontrent et les tendances qui s'y font jour. Mais la raison la plus spécieuse est tirée de la prétendue antinomie entre les deux narrations des Actes qui traitent de la confirmation et les passages des lettres pauliniennes qui font allusion au don de l'Esprit. On conclut d'une interprétation tendancieuse de la doctrine de saint Paul, que l'initiation chrétienne à deux degrés relève d'une coutume tardive et résulte de la combinaison factice du baptême d'eau prêché par Jean-Baptiste et du baptême d'Esprit annoncé par les prophètes, promis par Jésus et primitivement réalisé indépendamment de tout rite sacramentel dans les églises fondées par saint Paul. De ces deux baptêmes, celui d'Esprit serait le plus ancien et remonterait seul à la prédication du Seigneur. Par contre, le baptême d'eau serait une concession aux aspirations religieuses juives et païennes et une survivance du mouvement joannite auquel la plupart des apôtres et des premiers fidèles auraient participé. Plus tard, à la suite de l'expérience religieuse des nouveaux baptisés et surtout grâce à la théologie paulinienne, l'Église aurait rapproché du baptême de Jean le don du Saint-Esprit, et celui-ci aurait désormais pénétré les eaux baptismales elles-mêmes de sa présence et de sa vertu. Le rite de l'ablution s'enrichit ainsi d'éléments nouveaux et devint successivement un bain de justification, de purification et de sanctification, une illumination et une « sphragis ». Mais cette richesse de sens nouveaux ne pouvant s'adapter à la simplicité du rite baptismal primitif et, toute idée

tendant à s'exprimer en symboles, les significations nouvelles du baptême se traduisirent en rites nouveaux ; parmi ceux-ci l'imposition des mains fut introduite en premier lieu, et elle s'appropriâ le don de l'Esprit. Toutefois, la nouvelle cérémonie ne parvint à prendre toute son importance qu'au troisième siècle, dans les églises de Rome et d'Afrique où elle réussit à l'emporter et menaça même, à un certain moment, de rejeter en dehors de l'Église le baptême d'eau comme un rite judaïque.

Notre étude permettra de constater que l'examen impartial des anciens documents, bibliques et patristiques, révèle une évolution des rites d'initiation tout autrement orientée. Il exista, en effet, dès l'âge apostolique, une distinction nette entre le baptême d'eau et la confirmation, tant pour les rites qui constituent les deux sacrements qu'au point de vue des effets qui leur ont été attribués. Mais, lorsque saint Paul eut appelé « esprit » la grâce sanctifiante communiquée par le baptême, les deux sacrements de l'initiation, qui déjà se suivaient, ont été de plus en plus rapprochés, au point de ne plus paraître constituer qu'un seul ensemble complexe par lequel les catéchumènes étaient initiés à la religion de Jésus. L'habitude de considérer indistinctement les deux sacrements persévéra dans l'Église jusqu'au début du troisième siècle ; le baptême fut alors confié aux prêtres, même aux diacres, et la primitive discipline réapparut. L'Église, en s'appuyant sur la doctrine des Actes, revint à la distinction extérieure, et en Occident elle réserva l'imposition des mains aux évêques. En outre, elle adopta de nouveau la terminologie des Actes, et attribua simplement au rite postbaptismal la communication du Saint-Esprit et au baptême la rémission des péchés. Remarquons cependant que jamais l'Église ne perdit le sentiment d'une distinction adéquate entre les deux sacrements de l'initiation et que cette conscience se manifesta brusquement et clairement lors des controverses baptismales. L'église romaine, par la voix de son évêque, réserva formellement à l'imposition des mains le don de l'Esprit, et les adversaires africains d'Étienne, en particulier leur porte-parole, saint Cyprien, n'ont pas contesté le caractère traditionnel de cet enseignement. Au contraire, l'église de Carthage attribua au baptême un don initial de l'Esprit, et lui refusa formellement les grâces de la confirmation : « Non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo ut Spiritum jam natus accipiat (1). »

(1) CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, 7, éd. HARTEL, t. II, p. 804. — Voir *supra*, p. 277, n. 4.

7. — L'histoire de la confirmation établie, nous avons démontré l'origine chrétienne et apostolique de l'imposition des mains, et nous avons recherché comment il faut rattacher son institution à la volonté du Seigneur Jésus, le médiateur de la Nouvelle Alliance et la source unique de toute grâce sacramentelle. Il nous a paru que l'existence de l'imposition des mains dans les milieux juifs comme rite de bénédiction privée et liturgique, voire comme symbole de la transmission de l'Esprit dans les ordinations rabbiniques, puis le souvenir de Jésus montant au ciel en bénissant ses disciples, ont amené le collège apostolique, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le promulgateur des volontés de Jésus, à choisir l'imposition des mains comme le signe sacramentel préfiguré et voulu par le Seigneur (1). Ainsi toute infiltration païenne se trouve écartée et l'hypothèse de Jean Morin se trouve vérifiée à la fois pour l'ordination et la confirmation : « *Ceremoniam manus impositionis a Judaeis desumpserunt Apostoli et ab Apostolis christiani* (2). »

8. — Les différents aspects de l'imposition des mains se sont fidèlement exprimés dans les appellations qui lui ont été successivement données, et il n'est pas de meilleure confirmation aux conclusions principales de notre travail que l'histoire succincte de ces diverses dénominations. L'imposition des mains reste dans le ministère de Jésus un geste naturel et spontané ; aussi les Évangiles ne contiennent-ils aucun terme substantif pour la désigner ; l'expression *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* apparaît pour la première fois dans les Actes où elle désigne la confirmation, puis dans les épîtres pastorales où elle exprime le rite essentiel des ordinations. Mais le fait qu'une double signification distincte restait attachée à un terme unique présentait de graves inconvénients ;

(1) Conformément à ce que nous avons déjà remarqué, il s'agit uniquement de la détermination spécifique de la matière sacramentelle. Voir L. CARD. BILLOT, *De ecclesiae sacramentis*, t. I, 5^e éd., Rome, 1914, thèse xxxii, p. 300 : « Sunt autem quaedam sacramenta, ut Baptismus et Eucharistia, quorum constitutiva Christus per seipsum omnino sancivit ; et quia oportet ut quidquid Christus sancivit sit prorsus immobile in Ecclesia, sacramenta ista semper et ubique uniformiter confici ac ministrari debuerunt. Sed si de aliis quibusdam non sit eadem ratio, sine inconvenienti admitti poterit quaedam materialis variatio, a rigorosa uniformitate in prioribus observata aliquantisper recedens. »

(2) J. MORIN, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655, P. III, p. 140.

bientôt la terminologie théologique éprouva le besoin de se développer et de marquer par des expressions différentes les deux destinations principales de l'imposition des mains. Seule l'église d'Orient réussit à enrichir son vocabulaire liturgique ; dès le troisième siècle elle adopta deux nouvelles expressions : *χειροθεσία* et *χειροτονία*, appliquant l'une à la confirmation et réservant l'autre au rite d'ordination. De ces deux termes nouvellement introduits, le premier exprime essentiellement le rite de bénédiction, et cette signification inspira à Clément d'Alexandrie la belle expression : *χειροθεσία εὐλογίας*, pour signifier la bénédiction des enfants par le Seigneur Jésus (1). Le terme *χειροτονία*, au contraire, était courant dans la langue classique où il signifiait l'élection à mains levées d'un candidat aux charges publiques (*Act.* xiv, 23 ; *II Cor.* viii, 19) (2). Dans les milieux chrétiens l'expression reçut un sens totalement distinct et exprima l'imposition des mains en tant que rite d'ordination. Dès le quatrième siècle, cette nouvelle signification se retrouve dans les *Constitutions apostoliques*, dans les œuvres de saint Jérôme et de saint Jean Chrysostome (3). L'expression primitive, néo-testamentaire, est presque complètement éliminée ; il en reste seulement quelques traces dans les écrits de saint Irénée et dans les *Constitutions apostoliques* (4). Signalons enfin qu'Eusèbe de Césarée se sert d'un terme nouveau créé au moyen des éléments de l'expression apostolique ; mais ce néologisme ne s'est pas répandu et constitue un terme de mépris pour désigner l'ordination reçue par Novatien (5).

Il reste à relever deux particularités intéressantes concernant l'ancienne terminologie : l'attestation universelle du singulier dans la mention des mains et l'adoption du terme « *benedictio* » dans les églises occidentales pour désigner les diverses destinations de l'imposition des mains. Les écrits du Nouveau Testament se servent de préférence de la forme plurielle, mais les versions syriaques font

(1) Cfr *supra*, p. 4, n. 1.

(2) H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche*, p. 397, p. 10-15.

(3) Voir *supra*, p. 155 et p. 155, n. 4.

(4) Cfr *supra*, p. 287, n. 1 et 2. — C.A., viii, 46, 9, éd. FUNK, t. I, p. 560.

(5) EUSÈBE, H.E., vi, 43, 9, éd. GRAPIN, t. II, 274-275. : *μετὰ βλας ἡγάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαία χειρεπιθεσία ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι*. Voir *supra*, p. 142, n. 6.

exception ; leur texte est conforme au vocabulaire patristique et s'inspire par conséquent, en ce détail, des usages ecclésiastiques. On semble donc autorisé à conclure que l'antiquité chrétienne s'est contentée d'imposer — la main — aussi bien dans la confirmation que dans la collation des ordres sacrés. Cette conclusion est confirmée par quelques représentations des catacombes (1), mais il est inutile de faire intervenir les croyances folkloriques sur la supériorité de la main droite pour justifier cette tradition. Les quelques rares attestations en sens contraire, relevées dans la *Traditio apostolica*, les écrits de saint Augustin, et les *Statuta Ecclesiae antiqua*, ne constituent que des exceptions apparentes à la règle traditionnelle ; la *Traditio* se sert indifféremment du singulier et du pluriel à l'endroit du même rite, les passages de saint Augustin s'inspirent trop littéralement des textes bibliques, et les *Statuta* conservent ailleurs l'« *impositio manus* » comme une expression usuelle et technique (2).

La tradition ecclésiastique n'est guère moins unanime dans l'interprétation de l'imposition des mains. Dès l'âge apostolique, toutes les églises y joignirent des prières de bénédiction et le terme « *benedictio* » devint lui-même une expression consacrée pour désigner la cérémonie. Cette nouvelle terminologie fit son apparition dans les liturgies romaine et africaine, alexandrine, orientale et gallicane, se manifesta avec le plus d'évidence dans les *Constitutions apostoliques* et le *Sacramentaire de Sérapion*, et fut sanctionnée par des interprètes de l'imposition des mains aussi autorisés que saint Augustin en Occident et Zonaras en Orient (3). Bref, l'imposition des mains eut comme signification

(1) Voir *supra*, p. 16, p. 29, n. 4 et p. 303, n. 5. — Le rite de confirmation semble faire exception durant l'âge apostolique : voir *supra*, p. 195, n. 2.

(2) *Trad. Hippol.*, III, 1-2 : I, 10 ; I, 2, éd. HAULER, d'après LECLERCQ, MEL, I, 2, p. LXXVII, LXXV, LXXIV. — AUGUSTIN, *Sermo* CCLXVI, 3 ; PL, XXXVIII, 1226. — *Statuta Ecclesiae antiqua* (PL, LVI, 879-889), d'après CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, p. 657-658. — Pour le singulier voir *Trad. Hipp.*, I, 3 ; II, 1, éd. HAULER, d'après LECLERCQ, *op. cit.*, p. LXXVII.

(3) AUGUSTIN, *De baptismo contra Donatistas*, III, 16, 21 : PL, XLIII, 149 : « Manus autem impositio... quid est enim aliud nisi oratio super hominem. » — ZONARAS, *Commentarium in can. apost.*, can. 1 ; PG, CXXXVII, 37 : Ἦν μὲν χειροτονία καλεῖται ἡ τῆς καθιερώσεως τοῦ ἱεραῦσθαι λαχόντος τελεσιουργία τῶν εὐχῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπίκλησις.

originelle la collation d'une bénédiction et de cette signification sont émanées, comme d'une source commune, toutes ses destinations ultérieures.

Quant au symbolisme primitif de la cérémonie, le geste d'atouchement, ramené à sa forme la plus élémentaire, dérive d'une manière naturelle de la puissance et de la valeur symbolique des mains communément reçues chez tous les peuples et à toutes les époques. Les mains sont, au service de l'homme, l'instrument le plus parfait dont il dispose pour exercer sa force et imprimer son action, et les termes qui les désignent sont dans toutes les langues à la base de certaines métaphores vulgairement répandues pour exprimer la puissance de l'homme et de Dieu. Qu'on se rappelle les mains votives mycénéennes trouvées dans l'île de Crète, les nombreux ex-voto offerts à Sabazius, au Sol invictus et à Isis, la *χειρ θεοῦ* ou la main divine dans les mythes helléniques, la métaphore fréquente de « la main de Jahweh » dans les traditions bibliques et la représentation non moins habituelle du même thème dans les anciens documents de l'art chrétien (1). Saint Thomas lui-même expose très bien le symbolisme traditionnel en affirmant, d'après un texte d'Aristote, que toutes les œuvres sont de quelque façon rapportées aux mains : « Cum enim manus sit organon organorum ut dicitur 3. de Anima, omnia opera attribuuntur manibus (2). » Les mains sont donc les symboles naturels et universellement adoptés de toute application de puissance et de toute transmission de vertu.

De ces deux significations symboliques fondamentales dérivent respectivement le rite de guérison et le rite de bénédiction, puis de cette dernière cérémonie découlent toutes les autres destinations de l'imposition des mains ; c'est ainsi que le rite devint l'expression de la bénédiction par excellence, du don de l'Esprit, à tel point que celui-ci fut quelquefois présenté comme le doigt ou comme la main de Dieu (3). Au reste, l'imposition des mains se répandit d'autant plus facilement qu'une certaine communication de l'Esprit se retrouve plus ou moins à la base de toutes les

(1) Voir *supra*, p. 370, n. 5. — En ce qui concerne les représentations anciennes de la main « du Seigneur », voir F. GROSSI GONDI, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*, Rome, 1923, p. 184, 204.

(2) *Summa theologica*, III, 83, 5, ad 1.

(3) Voir *supra*, p. 370, n. 4.

applications que le rite de bénédiction a reçues, qu'il s'agisse d'une vertu ou d'un don créé, ou bien de la mission personnelle du Saint-Esprit (1). Même l'imposition des mains, rite d'exorcisme, n'échappe pas complètement à cette interprétation, car l'Église ancienne enseigne que les démons ne s'en vont que devant la venue et l'inhabitation personnelle du « Pneuma » divin (2).

9. — Résumons les principales caractéristiques que présente l'imposition des mains dans les diverses traditions liturgiques de l'Église ancienne. Et d'abord l'importance acquise par le rite chrétien est une donnée universellement reconnue, qui constitue, à la lumière de l'histoire comparée des religions, un fait unique. Les religions païennes et, en particulier, les religions à mystères de l'époque hellénistique ne présentent aucune cérémonie qui puisse lui être comparée, tandis que la religion juive ignore les multiples destinations chrétiennes de la « semikah » et était, à l'époque néo-testamentaire, sur le point de l'abandonner. L'Église, au contraire, donna au rite juif traditionnel une valeur toute nouvelle en l'adoptant dans la confirmation, l'ordination, la réconciliation des pécheurs et des hérétiques pénitents. Un fait non moins important est celui de l'évolution uniforme que l'imposition des mains a parcourue dans ses diverses destinations ; partout la « sphragis » et la chrismation se sont juxtaposées au rite primitif. Cependant les deux cérémonies nouvelles n'ont pas acquis la même importance dans la suite ; dans l'ordination, elles ne réussirent jamais à retirer au rite apostolique son importance traditionnelle, mais elles l'éliminèrent progressivement et totalement dans la confirmation. Dans les églises d'Orient, cette évolution fut achevée dès le quatrième siècle, tandis qu'elle se prolongea dans les églises d'Occident jusqu'à la réforme liturgique carolingienne. Elle y reçut sa consécration officielle au concile de Lyon dans la profession de foi de Michel Paléologue et au concile de Florence dans le décret aux Arméniens.

(1) Quelques auteurs indépendants se sont appuyés sur cette communication universelle de l'Esprit pour rapprocher étroitement les diverses destinations de l'imposition des mains jusqu'à les confondre, au moins à leurs origines. Voir H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister*, p. 214 ss.

(2) Voir par exemple *Didascalie*, IV, 21, 5, éd. FUNK, 370 : « Qui vero per baptismum reiecit et deposuit et liberatus est ab immundo spiritu, sancto repletur. » — Voir *supra*, p. 276, n. 8, et DOELGER, *Der Exorcismus*, p. 129-130.

Située dans l'ensemble de l'histoire liturgique, cette évolution de l'imposition des mains marche de pair avec la constitution progressive des anciennes liturgies. Le rite africain d'initiation apparaît le plus ancien ; s'il groupe déjà le baptême, l'onction, l'imposition des mains, et le signe de la croix, il rattache l'onction au baptême et interprète le signe de la croix comme une cérémonie complémentaire du rite postbaptismal de l'Esprit. En Orient, au contraire, les deux cérémonies additionnelles, l'onction et la consignation, se pénétrèrent étroitement et ne tardèrent pas à supplanter l'imposition des mains et à devenir à leur tour le sacrement de confirmation. En Occident, l'ancienne discipline persista plus longtemps ; cependant, pour donner satisfaction aux instances de certains presbytres et pour rehausser et compléter partiellement le baptême des *clérici*, l'église romaine groupa les deux traditions et institua la double chrismation postbaptismale. Cette discipline romaine, l'influence orientale et l'enseignement de saint Augustin et de plusieurs autres évêques, contribuèrent à rapprocher dans toutes les églises latines l'onction, l'imposition des mains, et le don de l'Esprit. Dans l'église des Gaules ce rapprochement dépassa même la mesure commune ; après l'invasion des Ariens la chrismation y acquit une telle importance que l'imposition des mains postbaptismale fut quelquefois négligée. Plus tard, elle fut réintroduite à la suite des influences liturgiques romaines, mais sans reprendre son ascendant primitif, et lorsque le *Sacramentaire grégorien* eut simplifié l'ancienne cérémonie en la transformant en une bénédiction collective, la plupart des théologiens, estimant que le rite apostolique était impliqué dans la chrismation, ne conservèrent plus que d'une manière nominale et implicite le rite primitif.

10. — Concluons cet aperçu sur l'histoire de l'imposition des mains en indiquant les réponses aux problèmes théologiques qu'elle soulève concernant l'institution de l'ordre et de la confirmation, et la détermination de leur matière et de leur forme sacramentelles. La réponse à la première question a été donnée jusqu'à deux reprises et d'une manière non équivoque : c'est le collège apostolique qui a choisi l'imposition des mains comme le rite unique et par conséquent essentiel de l'ordre et de la confirmation. Cette réponse laisse subsister tout entière l'institution de ces deux sacrements par le Seigneur Jésus. En effet, les études de Harent, De Baets, Schmid, Mangelot, de Guibert,

Galtier, Cavallera, Lennerz, d'Alès (1), ont prouvé d'une façon définitive que le Concile de Trente n'a pas voulu rapporter à la volonté du Christ la détermination spécifique de la matière et de la forme sacramentelles. Nous sommes heureux de pouvoir confirmer à notre tour une conclusion que l'on a appelée à bon droit une tradition louvaniste (2).

La réponse à la deuxième question est plus compliquée et dépend du sens qu'on doit attribuer à la restriction proclamée à la vingt-et-unième session du même Concile (3) et de l'autorité doctrinale qu'il faut reconnaître au décret que le concile de Florence adressa aux Arméniens. En outre, elle ne saurait être résolue qu'en relation avec l'étude historique et théologique de la matière et de la forme des autres sacrements. C'est pourquoi nous nous abstenons de la trancher (4). Nous constatons simple-

(1) S. HARENT, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel* dans *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 315 ss. — F. SCHMID, *Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 43-54, 254-288. — M. DE BAETS, *Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ* dans *Revue Thomiste*, 1906, t. XIV, p. 31-47. — E. MANGENOT, *Confirmation d'après le concile de Trente* dans *DTC*, 1911, t. III, col. 1088-1093. — J. DE GUIBERT, *Chronique de théologie* dans *Revue pratique d'apologétique*, 1914, t. XIX, p. 211-227. — F. CAVALLERA, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1914, t. VI (6^e série), p. 361 ss. — A. D'ALÈS, *L'essence du sacrement de l'ordre* dans *RSR*, 1919, t. X, p. 116-136. — J. DE GUIBERT, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, t. X (6^e série), p. 81-95, 150-162, 193-215. — H. LENNERZ, *Salva illorum substantia* dans *Gregorianum*, 1922, t. III, p. 385-419, 524-557. — A. D'ALÈS, *Salva illorum substantia* dans *ETL*, 1924, t. I, p. 497-504.

(2) La remarque est de Cavallera dans l'article cité : cfr *supra*, n. 1. — Il convient de citer R. TAPPER, *Explicatio articulorum venerandae facultatis theologiae lovaniensis circa dogmata controversa*, Louvain 1565 (première édition incorrecte publiée à l'insu de l'auteur : Lyon, 1554) et J. RAVENSTEYN, *Apologia decretorum concilii Tridentini*, Louvain, 1570. — Voir DE BAETS, *art. cit.*, p. 41-42.

(3) CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae*, p. 602, n° 1172.

(4) Voir BILLOT, *op. cit.*, thèse II, p. 37, n. 1 : « In summa, si qua sint sacramenta quorum materia et forma fuerint etiam in individuo determinata a Christo, in his quoque indubium est, nullam esse posse aut diversitatem aut variationem, quia quidquid divinae institutionis est prout et in quantum divinae institutionis, immobiliter maneat necesse

ment que l'âge apostolique a rapporté le don de l'Esprit à l'imposition des mains, que les églises orientales ont juxtaposé, puis préféré au rite apostolique la consignation et la chrismation, et que les églises d'Occident ont longtemps adopté une position moyenne qu'on peut circonscrire comme suit : attribution du don du Saint-Esprit au rite apostolique, et rapprochement entre l'onction et les divers effets exprimés plus tard par le caractère sacramentel. Dans la suite, les controverses furent pratiquement résolues en impliquant l'imposition des mains primitive dans le rite de l'onction postbaptismale. Du point de vue historique et théologique, cette dernière opinion peut être soutenue, car l'histoire de l'imposition des mains prouve que la « sphragis » fut le terme naturel de l'évolution du rite de bénédiction. Seule l'onction fait difficulté sous le rapport de la continuité des rites ecclésiastiques avec les usages de l'âge apostolique, et c'est pourquoi les auteurs qui la considèrent comme un élément essentiel de la confirmation, sont obligés d'accorder à l'Église le pouvoir de modifier les signes sacramentels institués par les apôtres, et d'interpréter au sens large la « substance » des sacrements dont parle le concile de Trente. Mais, quelle que soit la vraie valeur de la chrismation, comme symbole elle constitua une heureuse innovation et contribua à distinguer les diverses destinations devenues trop nombreuses du rite de bénédiction.

Nous nous permettons enfin d'attirer l'attention sur deux faits qui nous ont particulièrement frappé : la transcendance de la discipline sacramentaire chrétienne par rapport aux rites païens et la vitalité de l'Église qui développa d'une manière continue et homogène les rites apostoliques primitifs. L'imposition des mains se retrouve dans presque toutes les cérémonies chrétiennes, tandis qu'elle fait complètement défaut dans les milieux gréco-romains, et elle se développe en s'adjoignant le signe de la croix, un rite chrétien par excellence, et en s'inspirant d'un concept aussi scripturaire que celui de l'onction des fidèles par l'Esprit. Ces deux conclusions manifestent la vie surnatu-

est. Sed si qua alia sunt in quibus institutio divina, quamdam, ut supra, reliquit latitudinem, non eadem ratio occurrit. » En outre, la puissance de déterminer, dans le dernier cas, la matière sacramentelle, appartient non seulement aux apôtres, mais à l'Église : cfr *ibid.*, p. 37, n. 1 : « ... ex determinatione Ecclesiae penes quam manet tota potestas apostolis olim concredita. »

relle de l'Église. Le Christ promet aux apôtres et à leurs successeurs l'assistance de l'Esprit, et c'est grâce à cette direction continue que l'Église conserva les traditions apostoliques ou les rendit plus explicites selon leur sens originel et d'après la volonté de Jésus.

Manus imponunt benedictionem.

Obsignat benedictio.

*Nulla potest esse plena benedictio nisi
per infusionem Spiritus Sancti (1).*

(1) *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae*, éd. G. MORIN (*Anecdota Maredsolana*, t. III, 2), *Tract. in Marc.* VIII, 22-26, p. 344, lignes 34-35. — TERTULLIEN, *Ad uxorem*, II, 9 ; PL, I, 1302. — AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, I, 7, 89 ; PL, XVI, 725.

APPENDICE I

HYPOTHÈSES SUR LA FILIATION DES DIVERSES ORDONNANCES ECCLÉSIASTIQUES ANCIENNES (1).

I. *Hypothèse de H. Achelis* (1891).

Can. Hipp.

Trad. Hipp.

Const. per Hipp. (c. à. d. C.A. VIII^e)

C. A. VIII.

II. *Hypothèse de Rahmani* (1899).

Testam. D. N. J. C.

Trad. Hipp.

C.A. VIII.

Can. Hipp.

Testam. D. N. J. C.

III. *Hypothèse de Funk* (1904).

C. A. VIII

Const. per Hipp.

Trad. Hipp.

Can. Hipp.

Testam. D.N.J.C.

IV. *Hypothèse de H. Leclercq* (1913).

Can. Hipp.

Didascalie

Trad. Hipp.

Const. per Hipp.

Testam.D.N.J.C.

C.A.VIII C.A.I-VII

C. A. I-VIII.

V. *Hypothèse de Connolly* (1916).

Trad. Hipp.

C.A. VIII.

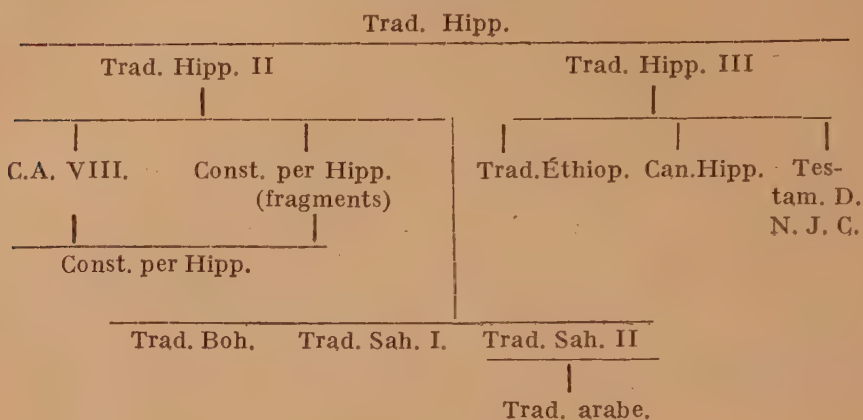
Const. per Hipp. :
ordin. episcopi
et lectoris

Can. Hipp.

Testam. D. N. J. C,

Const. per Hipp.

VI. *Hypothèses combinées de Connolly (1916) et
de Wilmart (1919).*



(1) Voir H. LECLERCQ, MEL, t. I, 2, p. XLV-CXXXII, et *cfr supra*, p. 6, n. 5 ; p. 43, n. 1 et p. 141, n. 1.

APPENDICE II

TABLEAU COMPARATIF DES PRINCIPALES ORDONNANCES ECCLÉSIASTIQUES

	I					II	III		IV
	Tradition Apostolique					Can. Hip.	Constitutions Apostoliques		Testament D. N. J. C.
	Lat.	Sah.	Boh.	Éth.	Ar.		Const.per Hippol.	C. A. VIII	
Canons concernant les ordinations									
Évêques	68	31a	31a	22a	21a	II-III	III-IV	VIII, 4-5a	I, 21
Prêtres	71	32	32	23	22	IV	V-VI	VIII, 16	I, 30
Diacres	72	33	33	24	23	V	VII-VIII	VIII, 17-18	I, 31-38.
Diaconesses	—	—	—	—	—	—	IX-X	VIII, 19-20	—
Confesseurs	—	34	34	25	24	VI et IXa	XIV	VIII, 23	I, 39
Veuves	—	37	37	36	25	IXb	XVI	VIII, 25	I, 40-41
Lecteurs	—	35	35	27	26	VII	XIII	VIII, 22	I, 45
Vierges	—	38	38	27	26	VII	XV	VIII, 24	I, 46
S.-diacres	—	36	36	27	26	VII	XI-XII	VIII, 21	I, 44
Guérisseurs	—	39	39	27	26	VIII	—	—	—
Exorcistes	—	—	—	—	—	—	XVII	VIII, 26	I, 47
Canons concernant l'initiation.									
	73	45- 46	45- 46	34- 35	33- 34	XIX	—	—	II, 7ss,

Phil. III, 3 : 271.	Hebr. VI, 1-3 : 194-195,
Col. II, 11-12 : 272.	Jac. V, 13-18 : 33.
I Thess. IV, 8 : 255.	I Jo. II, 20 : 354,
I Tim. IV, 14 : 133-134.	II, 27 : 354.
V, 22 : 125-131.	III, 5-6 : 211.
II Tim. I, 6 : 134-136.	Apoc. I, 17 : 1.
Tit. III, 4-7 : 259-260.	VII, 3 : 315.
	IX, 4 : 315.

Ancient Testament : 3, 25, 104-105, 162-164, 172, 201, 202, 204, 271.

Esprit dans les Actes : 244-248.

Esprit dans S. Paul : 251-255.

Foi d'après S. Paul : 255-257.

Foi des malades : 69-73.

Introduction aux Actes : 110-120 ; 174-181.

Puissance de Jésus et des apôtres : 66-69.

Rite de guérison dans les Actes : 31-34.

Rite de guérison dans les Évangiles : 28-31.

II. — TABLE MÉTHODIQUE ET ALPHABÉTIQUE DES SOURCES CITÉES.

I. — RITE DE BÉNÉDICTION.

Apulée, 13.
Quintilien, 13.

Misnah, 2.
Talmud babylonien, 3.

Acta Ioannis, 10.
Acta Thomae, 4, 5, 19, 20.
Ambroise, 6, 21, 22.
Ascension d'Isaïe, 3.
Augustin, 6, 11, 22.
Benedicti (Regula sancti), 8.
Braulion, 22.
Canones ecclesiastici, 9.
Canones Hippolyti, 9.
Clementinae homiliae, 4.
Clément d'Alexandrie, 4, 19.
Conc. Aurelianense (a. 511), 5.
Conc. Aurelianense (a. 538), 5, 22.
Conc. Eliberitanum (a. 306), 22.
Conc. Epaonense (a. 517), 5, 22.
Conc. Laodicense (intra 345-381), 8.
Constitutiones apostolicae, 6, 8, 17, 18, 27.
Corippus, 15.
Cyprien, 22.
Cyrille de Jérusalem, 10.
Étienne VI, 11.
Eugène de Tolède, 22.

Grégoire de Nysse, 16.
Hilaire, 6, 22.
Homiliae, voir *Clementinae*.
Ildephonse de Tolède, 22.
Isidore de Séville, 22.
Itinera hierosolymitana, 7.
Jean Diacre, 15.
Jean Chrysostome, 22.
Léon le Grand, 21.
Marc Diacre, 10.
Martyre de Conon, 10.
Martyre de S. Éleuthère, 10.
Optat de Milève, 22.
Oracula sibyllina, 11.
Origène, 19.
Paulus Silentarius, 15.
Peregrinatio Silviae, 7.
Possidius, 8.
Prudence, 11.
Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, 8.
Rituale graecorum, 17.
Rufin, 8.
Sacramentarium Serapionis, 5, 6.
Sophrone, 8.
Tertullien, 8, 10, 22.
Testamentum D. N. I. C., 9.
Traditio apostolica (Hippolyti), 6, 8, 9, 17, 18.

II. — RITE DE GUÉRISON.

- | | |
|---|---|
| <p>Aelius Aristide, 86, 89.
 <i>Anthologia palatina</i>, 84, 100.
 Aristophane, 101.
 Artémidore d'Éphèse, 90, 101.
 <i>Atharva-Vedha</i>, 94.
 Dion Cassius, 96.
 Élien (Claude), 86, 87, 98, 99, 101.
 Eschyle, 85, 99.
 <i>Esmunên (Ostrakon d')</i>, 65.
 <i>Etymologicum magnum</i>, 84, 100.
 Eunapios, 97.
 <i>Ex-voto d'Apellas</i>, 89.
 <i>Ex-voto de l'île Tibérine</i>, 89.
 <i>Ex-voto de Théopompas</i>, 91.
 Hérodien, 89.
 Hérodote, 60.
 Hérondas, 86, 88, 99.
 <i>Iamata d'Épidaure</i>, 87, 88, 101.
 Jamblique, 97.
 Julien l'Apostat, 91.
 Lucaïn, 98, 99.</p> | <p>Lucien de Samosate, 90.
 Marinus, 91.
 Ovide, 84.
 <i>Papyrus magique de Leydé</i>, 61.
 Pétrone, 80.
 Philostrate, 97.
 Pindare, 86, 87, 99, 100.
 Pline, 98, 99, 100, 101, 108.
 Plutarque, 84, 96, 98, 99, 102.
 <i>Poésies orphiques</i> 84, 86, 100.
 <i>Poimandrès</i>, 61.
 Porphyre, 97.
 Proclus, 91, 100.
 Quintilien, 96, 99.
 <i>Rig-Vedha</i>, 94.
 <i>Scol. Lycophr.</i>, 84.
 Solon, 96.
 Strabon, 99, 100.
 Tacite, 96.
 <i>Vita Hadriani</i>, 96.</p> |
|---|---|

Midraschim, 77.
Misnah, 106.

Talmud babylonien, 107.

Acta Ioannis, 38, 69.
Acta Thomae, 36, 37, 53, 54, 55, 69.
Actus Petri cum Simone, 35, 69.
Agobard de Lyon, 47.
Ambroise, 41, 44, 49, 51.
Ammon, 46.
Athanase, 41, 42, 53.
Augustin, 35, 47, 54.
Aureolus, 30.
Bède, 56.
Breviarium Romanum, 37-38, 60.
Canons du Pseudo-Basile, 47.
Canones Hippolyti, 41, 43, 54.
Cassien, 47, 48.
Césaire d'Arles, 48.

Clément d'Alexandrie, 37, 46.
Clementinae homiliae, 35-36, 49, 50.
Clementinae recognitiones, 54-55.
Conc. Arelatense I (a. 314), 51.
Conc. Eliberitanum (a. 306), 51.
Conc. Matisconense (a. 585), 55.
Constitutiones apostolicae, 48, 52.
Cyprien, 49.
Cyrille d'Alexandrie, 65.
Cyrille de Jérusalem, 55.
De transitu B. Mariae liber, 37.
Didachè, 48.
Ennodius, 47.
Éphrem, 55.
Épiphanes, 46-47.
Epistola apostolorum, 37.

- Eusèbe de Césarée, 36, 50, 52, 81.
 Firmicus Maternus, 55.
 Gélase, 54.
 Gratien, 50.
 Grégoire de Nysse, 53.
 Grégoire de Tours, 47.
Heraclidis Paradisus, 46.
 Hilaire, 52.
Homiliae, voir *Clementinae homiliae*.
 Ildephonse, 64.
 Innocent I, 41, 44, 48, 54.
 Irénée, 37, 69.
 Isaac d'Antioche, 47.
Itinera et martyrium Barnabae, 36.
 Jean Chrysostome, 47.
 Jérôme, 46, 54.
 Justin, 69, 81.
Liber Ordinum, 45, 56.
 Marc Diacre, 54.
Martyrium Matthaei, 53, 54.
Martyrium Polycarpi, 38.
Missale gothico-gallicanum, 52.
Missale vesontionense, voir *Sacramentarium gallicanum*.
 Nicétas de Rémésiana, 54.
 Origène, 41, 49, 69, 72, 82, 90, 109.
Païdica de Thomas, 38.
 Palladius, 36, 46, 48.
Passio S. Pauli apostoli, 53-54.
Passio Perpetuae, 38.
Passio Procopii, 49.
Passio Theodoti, 36.
 Paulin de Nole, 47.
 Pierre Chrysologue, 51, 54, 56.
Pontificale romanum, 50.
 Possidius, 41, 44.
 Pseudo-Hi polyte syrien, 54.
 Pseudo-Justin, 55.
 Rabubola d'Édesse, 47.
Recognitiones, voir *Clementinae recognitiones*.
Rituale Graecorum, 17, 45.
Rituale romanum, 44, 45, 55, 56.
Rituel de S. Florian, 56.
 Rufin, 46.
Sacramentaire d'Autun, voir *Missale gothico-gallicanum*.
Sacramentaire d'Auxerre, voir *Vetus missale gallicanum*.
Sacramentaire de Bobbio, voir *Sacramentarium gallicanum*.
Sacramentarium gallican., 52, 55-56.
Sacramentarium gelasianum, 56.
Sacramentarium Serapionis, 48.
Sententiae episcoporum (a. 256), 51, 56.
 Sozomène, 46, 48.
Statuta Ecclesiae antiqua, 50.
 Sulpice Sévère, 38, 52.
 Tatien, 82.
 Tertullien, 46, 49, 50, 53.
Testamentum D. N. I. C., 48, 50.
 Théodoret, 37, 46, 48 ; voir Pseudo-Justin.
 Théophylacte, 65.
 Thomas d'Aquin, 59, 72.
Traditio apostolica (Hippolyti), 48, 49, 50, 54, 81-82.
Transitus B. Virginis, 37.
Vetus missale gallicanum, 52.
 Victor d'Antioche, 63. -
Vita S. Pachomii, 46.
Vitae Patrùm, 46.

III. — RITE D'ORDINATION.

- Maimonide, 164, 168, 169.
Midras Bemidbar Rabba, 164, 169.
Misnah, 164, 165.
Nahmanide, 167.
Rabba Num., 163.
 Raschi, 166, 169.
Siphre Deut., 163.
Siphre Num., 163.

- Siphre Zuta*, 163.
Talmud Babylonien, 164, 165, 166, 168, 169.
-
- Actes de Scharbil et de Barsamya*, 170.
Actus Petri cum Simone, 142, 170
 Ambroise, 150.
Ascension d'Isaïe, 169.
 Athanase, 159, 161.
 Basile de Césarée, 142, 150, 161.
Breviarium de Ferrandus, 154.
Canones Hippolyti, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 158.
 Clément d'Alexandrie, 147.
Clementinae homiliae, 157, 159.
Clementinae recognitiones, 142, 147, 157.
 Clément de Rome, 170.
Conc. Ancyrense (a. 314), 143.
Conc. Antissiodorensis (a. 573-603), 143.
Conc. Arelatense I (a. 314), 149.
Conc. Arvernense (a. 535), 143.
Conc. Aspasii (a. 551), 143.
Conc. Aurelianense (a. 538), 143.
Conc. Aurelianense (a. 549), 143.
Conc. Eliberitanum (a. 306), 149.
Conc. Epäonense (a. 517), 143.
Conc. Lugdunense (a. 583), 143.
Conc. Matisconense (a. 583), 143.
Conc. Nicaenum (a. 325), 143, 149, 150.
Conc. Parisiense (a. 573), 143.
Constitutiones apostolicae, 136, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 157, 159, 160.
Constitutiones per Hippolytum, 144, 146, 148, 150, 151.
 Cyprien, 142, 143, 152, 153, 156.
De aleatoribus, 157, 159, 161.
Didachè, 145.
Didascalie des apôtres, 155.
- Talmud Palestinien*, 164, 165, 166, 168.
Tosephtah, 166, 168.
-
- Doctrina Addai*, 170.
 Épiphanie, 135, 140.
Epistula Clementis ad Iacobum, 142, 157, 159, 161.
 Eusèbe de Césarée, 142, 156, 157.
Gesta apud Zenophilum, 156.
 Grégoire de Nazianze, 159, 161.
 Grégoire de Nysse, 142, 143, 159.
 Hippolyte, 146, 161.
Homiliae, voir *Clementinae*.
 Irénée, 123, 161.
 Jean Chrysostome, 123, 142, 155, 170.
 Jérôme, 153, 155, 157.
 Justin, 145.
 Léonce de Magnésie, 136.
 Libère, 143.
 Lucifer de Cagliari, 159, 161.
Martyrium Matthaei, 142.
 Origène, 152, 156.
 Pacien, 153.
Pontificale romanum, 150.
 Pseudo-Albinus Flaccus, 153.
 Pseudo-Ambroise, 157, 159, 161.
 Pseudo-Augustin, 159, 161.
 Pseudo-Denys, 157.
 Pseudo-Oécuménus, 123.
Recognitiones, voir *Clementinae*.
Sacramentarium Serapionis, 147.
 Siméon Métaphraste, 142.
Statuta Ecclesiae antiqua, 149, 150.
 Synésius, 153, 157.
 Tertullien, 152, 157.
Testamentum D.N. I. C., 144, 146, 147, 148, 151.
 Théodore de Mopsueste, 135.
 Théodoret, 159, 161.
Traditio Apostolica (Hippolyti), 144, 145, 146, 147, 148, 149, 156.

IV. — RITE DE CONFIRMATION.

- | | |
|--|---|
| <p>Apulée, 323, 361, 367, 370.
 Celse, 323.
 Genza, 364, 365.
 Mithriacisme. Documents figurés, 362.
 Mystères païens, 323.
 Ovide, 324.</p> | <p><i>Papyrus (Grand) magique de Paris</i>, 323.
 <i>Papyrus I de Berlin</i>, 323.
 Pausanias, 324.
 Pline, 366.
 <i>Qolasta</i>, 363, 364, 365.
 Tite-Live, 366.</p> |
|--|---|
-
- | | |
|--|--|
| <p>Flave Josèphe, 217.
 Marqah, 235.
 Misnah, 269.</p> | <p><i>Talmud palestinien</i>, 269.
 <i>Targums</i>, 269.</p> |
|--|--|
-
- | | |
|---|---|
| <p><i>Acta Archelai</i>, 365.
 <i>Acta Petri et Andreae</i>, 316.
 <i>Acta Thomae</i>, 281, 286, 315, 331, 353-354.
 <i>Actes de S. Maximilien</i>, 314.
 <i>Acts of John</i>, 282.
 <i>Acts of Judas Thomas</i>, 282.
 <i>Actus Petri cum Simone</i>, 228.
 <i>Additamenta amplioris testamenti S. Remegii</i>, 340.
 Alcuin, 279, 311.
 Amalaire de Metz, 343.
 Amalaire de Trèves, 280.
 Ambroise, 181, 264, 276, 279, 306, 314, 318, 320, 335, 349, 351.
 Anastase le sinaïte, 291.
 <i>Anonymi fragmenta</i>, 280.
 <i>Anonymus in cod. Bruxell.</i> 17349-17360, 280.
 <i>Anonymus in cod. lat. Monac.</i> 21568 <i>Weihensteph.</i>, 280.
 <i>Anonymus in Ms. 94 Biblioth. aurelian.</i>, 280.
 Aphraate, 282.
 Ariston, 315.
 Arnobe, 238.
 <i>Ascension d'Isaïe</i>, 369.
 Astérius d'Amasée, 333.
 Athanase, 289, 328.
 Augustin, 207, 276, 278, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 317, 321, 333, 350, 351, 354, 355.</p> | <p>Avit de Vienne, 338.
 <i>Baptême de Constantin</i>, 282.
 <i>Baptême de Rabboula</i>, 282.
 Basile de Césarée, 280.
 Bède le Vénérable, 278, 305, 311, 351, 352.
 <i>Beroldus, Ecclesiae ambrosianae... ordines</i>, 336.
 Bonaventure, 207.
 Braulion, 337, 338, 342.
 <i>Brevis tractatus de sacramento baptismi</i>, 280.
 <i>Canones Hippolyti</i>, 294, 334.
 <i>Capitula S. Martini Bracaraensis</i> (ca 560), 337, 342, 358.
 <i>Capitulare a. 801</i>, 311.
 <i>Carmen adversus Marcionem</i>, 238.
 <i>Catechismus ex decreto Conc. Tridentini ad parochos</i>, 198, 203.
 Caucis, 333.
 Clément d'Alexandrie, 228, 238, 281, 285, 315, 322, 326, 327.
 Clément V, 183.
 <i>Clementinae homiliae</i>, 180, 238, 370.
 <i>Clementinae recognitiones</i>, 238.
 <i>Codex iuris canonici</i>, 266.
 <i>Collectanea dicta de antiquis ritibus baptismi eorumque significatu</i>, 280.
 <i>Conc. Arausicanum</i> (a. 441), 198, 309, 338, 342, 343, 349.</p> |
|---|---|

- Conc. Arelatense I* (a. 314), 277.
Conc. Arelatense (intra 443-451), 342.
Conc. Arelatense III (a. 455), 198.
Conc. Barcinonense (a. 459), 338, 342.
Conc. Bracarense (a. 572), 337, 342, 358.
Conc. Constantinop. (a. 381), 291, 319, 333.
Conc. Eliberitanum (a. 306), 198, 307, 322, 343, 350.
Conc. Epaonense (a. 517), 342.
Conc. Hispalense II (a. 619), 307, 338, 343, 358.
Conc. Laodicense (ca 365), 291, 333.
Conc. Meldense (a. 845), 343.
Conc. Neocaesareense (ca. 314), 374.
Conc. Parisiense VI (a. 829), 311, 343.
Conc. Quinisextum (a. 692), 291, 319, 333.
Conc. Romanum (a. 769), 312, 354.
Conc. Toletanum I (a. 400), 338, 342.
Conc. Toletanum IV (a. 633), 312, 343.
Conc. Tridentinum, 333.
Conc. Turonense (a. 461), 351.
Constitutiones apostolicæ, 180, 222, 238, 240, 276, 280, 282, 283, 288, 315, 318, 320, 330, 331.
 Corneille, 303, 314, 329, 341, 354, 355.
 Crescens a Cirta, 375.
 Cyprien, 180, 181, 275, 276, 277, 296, 314, 316, 320, 322, 333, 351, 352, 354, 355.
 Cyrille d'Alexandrie, 289, 329.
 Cyrille de Jérusalem, 237, 290, 319, 329, 356.
Decretum Lamentabili sane exitu, 198.
Decretum pro Armenis, 197, 306, 312, 349, 360.
De rebaptismate, 277, 280, 282, 303, 314, 352.
De septem ordinibus ecclesiae, 341.
De similitudine carnis peccati, 278.
Didascalie des apôtres, 180, 228, 238, 281, 282, 288, 289, 315.
 Didyme l'Aveugle, 290, 328, 329.
 Dion. Barsalibi, 369.
 Éloi de Noyon, 278.
 Éphrem, 282, 368.
 Épiphanie, 210, 235, 236, 237, 343.
Epistula Barnabae, 180, 270, 314, 327.
Epistula de ritibus baptismi ad Carolum Magnum imperatorem, 280.
 Ermengaud, 366.
 Eucher de Lyon, 309.
 Eudes de Paris, 359.
 Eugène de Tolède, 337.
 Euloge d'Alexandrie, 292.
 Eusèbe de Césarée, 194, 228, 236, 237.
Évangile (Proto-) de Jacques, 236.
Évangile de Pierre, 236.
Évangile des Ébionites, 210.
Évangile des Égyptiens, 236.
Évangile des Hébreux, 206, 210.
 Fastidius, 340, 353.
 Fauste de Riez, 279, 308, 341.
 Firmicus Maternus, 324.
 Firmilien de Césarée, 289, 352.
Fragmentum anonymi, 280.
Fragments ariens (publiés par Mai), 335, 354.
 Gaudentius de Brescia, 335, 357.
 Gélase, 343.
 Gennade, 198, 308.
 Gennade de Constantinople, 291.
 Germain de Paris, 340.
 Grégoire de Nazianze, 280.
 Grégoire de Nysse, 332.
 Grégoire de Tours, 339, 340.
 Grégoire II, 305, 358.
 Grégoire le Grand, 305, 343, 350.
 Guillaume d'Autun (?), 198.
 Hermas, 178, 274, 315.
 Hilaire de Poitiers, 278, 279, 308, 341, 357.
 Hippolyte, 180, 181, 235, 237, 238, 303, 314, 325, 341, 354, 356, 358.

Homiliae, voir *Clementinae*.

Ignace, 181.

Ildephonse de Tolède, 276, 279, 308, 337, 351, 352, 357, 358.

Innocent I, 305, 342, 350, 357.

Innocent III, 306, 312.

Innocent IV, 306, 312.

Inscriptions chrétiennes, 317, 318, 356.

Irénée, 180, 210, 222, 237, 238, 281, 285, 286, 287, 325.

Isaac de Langres, 311.

Isaac d'Antioche, 323.

Ischo 'dad, 369.

Isidore de Péluse, 280-281, 290, 329, 343.

Isidore de Séville, 276, 308, 311, 337, 350, 351, 352, 354, 358.

Jean Chrysostome, 291, 356.

Jean Damascène, 333.

Jean Diacre, 279, 305, 335.

Jérôme, 210, 277, 282, 303, 304, 342, 343, 352.

Jessé d'Amiens, 280, 311, 359.

Jonas d'Orléans, 311.

Jovinien, 282.

Juste d'Urgel, 338, 351.

Justin, 237, 238, 273, 287.

Lactance, 317.

Lanfranc de Cantorbéry, 279, 311.

Léandre, 358.

Léon le Grand, 199, 277, 279, 351.

Leidrade de Lyon, 276, 279, 280, 351.

Liber ordinum, 307, 336, 350, 352.

Liber pontificalis, 334, 342, 353.

Liturgie baptismale de Sévère, 368.

Livres d'Esdras, 270, 271.

Livre d'Hénoch, 204.

Livres de Jeû, 281, 353.

Livre des Jubilés, 270.

Luciférien anonyme, 304, 352.

Macaïre l'Égyptien, 328.

Magnus de Sens, 280, 311.

Manuale ambrosianum, 336.

Marc l'Ermite, 281, 290, 329.

Martyrium Petri et Pauli, 238.

Martyrius d'Antioche, 291, 333.

Maxence d'Aquilée, 279, 280, 359.

Maxime de Turin, 181, 336, 351, 357.

Méliton de Sardes, 181, 295.

Méthode d'Olympe, 236.

Missale gothico-gallicanum, 319, 338, 349, 355, 357.

Narsaï (Homélies de), 281-282.

Nemesianus a Thubunis, 296.

Nicétas de Rémésiana, 321.

Novatien, 181, 303.

Odes de Salomon, 270, 271.

Odilbert de Milan, 280, 336.

Oecuménien, 291.

Optat de Milève, 278, 296, 299, 335, 351, 355.

Oracula sibyllina, 217.

Ordines romani, 305, 359.

Ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus. — *Cod. Vindob.* 1370, 280.

Ordo de S. Amand, 305, 359.

Ordo romanus I, 305.

Origène, 238, 289, 325, 327, 328, 372.

Orose, 351.

Pacien, 307, 336, 341, 351, 353.

Passio Leudegarii, 339.

Paulin de Périgueux, 341.

Photius, 333.

Pierre Chrysologue, 336, 353, 357.

Pistis Sophia, 281, 353.

Pontificale ecclesiae medionalensis, 336.

Pontificale romanum, 319.

Praedestinatus, 340.

Prière de Manassé, 270.

Profession de foi de Michel Paléologue, 306.

Prosper d'Aquitaine, 340, 341.

Prudence, 338.

Psaumes de Salomon, 204, 270, 271.

Pseudo-Ambroise, 198, 279, 306, 314, 318, 320, 335, 342, 349.

Pseudo-Athanase, 289.

Pseudo-Augustin, 181, 342.

Pseudo-Basile, 280.

Pseudo-Bède, 342, 350, 351, 358, 359.

- Pseudo-Clément, 274.
 Pseudo-Denys, 198, 290, 322, 330.
 Pseudo-Justin, 291, 330.
 Pseudo-Melchiade, 279, 308.
 Pseudo-Origène, 181.
 Raban Maur, 306, 311, 343, 355.
 Rabboula d'Édesse, 323.
 Ratramme de Corbie, 306, 311, 359.
Recognitiones voir *Clementinae*.
Rit abyssin, 292, 346, 352, 354, 356.
Rit arménien, 319, 332, 346, 356.
Rit byzantin, 344, 354, 356.
Rit chaldéen (nestorien), 292, 332, 345, 352, 356.
Rit copte, 292, 346, 352, 354, 356.
Rit gallican, 344.
Rit maronite, 354.
Rit syrien, 332, 347, 354, 356.
Rituel arabe de Baumstark, 292.
 Rufin, 315, 329, 335, 341.
Sacramentaire d'Angoulême, 344, 359.
Sacramentaire d'Autun, voir *Missale gothico-gallicanum*.
Sacramentaire d'Auxerre, voir *Vetus missale gallicanum*.
Sacramentaire de Bergame, 336.
Sacramentaire de Bobbio, voir *Sacramentarium gallicanum*.
Sacramentarium gallicanum, 276, 319, 321, 336, 338, 349, 355, 357.
Sacramentarium gelasianum, 279, 305, 310, 319, 340, 341, 344, 359.
Sacramentarium gregorianum, 279, 305, 319, 344, 359.
Sacramentarium Serapionis, 292.
Sacramentarium triplex, 344, 359.
 Salvien, 340, 351.
 Secundinus a Carpos, 296.
Sententiae episcoporum, 296, 375.
 Sévère d'Antioche, 331.
 Silvestre, 334, 342, 350, 357, 358.
 Tertullien, 180, 181, 222, 237, 276, 296, 314, 316, 320, 322, 325, 335, 351.
Testament de Juda, 202, 204.
Testament de Lévi, 202, 204, 210.
Testamentum D. N. I. C., 334, 350.
 Théodore, 291, 320, 368.
 Théodulphe d'Orléans, 279, 280, 305, 311.
 Théognoste, 290.
 Théophile d'Antioche, 325, 326.
 Théophylacte, 291.
 Thomas d'Aquin, 199, 207.
Trad. apostolica, 292, 293, 294, 303, 334, 350, 352, 354.
 Venant Fortunat, 341.
Vetus missale gallicanum, 319, 338, 349, 355, 357.
 Victor de Vite, 276, 301, 352.
 Vincentius a Thibari, 296.
Vita Caesarii Arelatensis, 338.
Vita Faronis, 340.
Vita S. Remegii, 340.
 Walafrid Strabon, 311.
 Zénon de Vérone, 181, 335.

V. — RITE DE RÉCONCILIATION.

- Abu'l-farag ibn at Tayrib, 378.
 Aphraate, 378.
 Augustin, 128, 375, 380, 391.
 Aurèle de Chullabi, 128.
 Aurèle d'Utique, 128.
 Basile de Césarée, 128.
 Braulion, 384.
 Cassius a Macomadibus, 375, 381, 388.
 Clément d'Alexandrie, 380.
Conc. Arelatense I (a. 314), 382, 385, 389.
Conc. Arausicanum (a. 441), 385, 386.
Conc. Arelatense II (ca. 442), 377.
Conc. Aurelianense (a. 511), 385.
Conc. Aurelianense (a. 583), 377, 385.
Conc. Constantinop. (a. 381), 384.
Conc. Eliberitanum (a. 306), 376.
Conc. Epaonense (a. 517), 377, 385.
Conc. Hispalense II (a. 691), 385.
Conc. d'Iconium, 381.
Conc. de Synnade, 381.

- Constitutiones apostolicae*, 374.
 Crescens a Cirta, 375, 381, 388.
 Cyprien, 128, 375, 376, 381, 388, 390.
De aleatoribus, 128.
 Denys d'Alexandrie, 381.
De rebaptismate, 376, 380, 381, 388.
Didachè, 129.
Didascalie, 374.
 Éphrem, 377.
 Étienne, 376, 380, 389.
 Firmilien de Césarée, 128, 381.
 Grégoire de Tours, 385, 386.
 Grégoire le Grand, 384, 389.
 Hermas, 129.
 Hippolyte, 380.
 Ildephonse de Tolède, 385.
 Innocent I, 376, 383, 389, 390.
 Isidore de Séville, 385, 389.
 Jean Chrysostome, 130, 377.
 Jérôme, 380, 381.
 Joseph (le Catholicos), 377.
 Justin, 129.
 Léon le Grand, 383, 389, 390.
- Liber ordinum*, 384.
 Marc Diacre, 377.
 Maruta de Maipherkat, 378.
 Méthode de Constantinople, 381.
 Nemesianus a Thubunis, 389.
 Optat de Milève, 375.
 Origène, 128, 130, 374, 377.
 Pacien, 128.
Rit byzantin, 379.
Rit copte, 379.
Rit nestorien, 379.
Sacramentarium gallicanum, 385-386.
 Secundinus a Carpos, 389.
Sententiae episcoporum, 128, 381, 389.
 Siméon de Salonique, 384, 390.
 Sirice, 381, 385.
 Tertullien, 128, 129.
Testamentum D. N. I. C., 377.
 Timothée de Constantinople, 384, 390.
 Vigile, 385, 389.

CONCLUSIONS.

- Augustin, 393, 400.
Clementinae homiliae, 401.
Constitutiones apostolicae, 399.
 Cyprien, 397.
Didascalie, 402.
- Homiliae*, voir *Clementinae*.
Statuta Ecclesiae antiqua, 400.
Traditio apostolica, 400.
 Zonaras, 400.

III. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS.

N.B. — On renvoie à la page où les ouvrages sont cités pour la première, fois.

- | | | |
|--------------------------|-------------------------|-------------------------|
| Abel, E., 91. | Blinkenberg, C., 26. | Chabot, J. B., 369 |
| Abt, A., 83. | Boissonnade, 91. | 379. |
| Achelis, H., 54. | Bonnet, M., 4. | Clemen, C., 60. |
| Adam, K., 199. | Bord, J., 41. | Cohen, A., 79. |
| Alès, A. d', 387, 404. | Bornecque, H., 366. | Collard, F., 366. |
| Alexandre, N., 199. | Borneman, J., 201. | Connolly, R. H., 43, |
| Althaus, P., 250. | Bosio, A. - Arighi, P., | 141, 281. |
| Anrich, G., 250. | 40. | Conybeare, F. C., 22. |
| Arcudius, P., 388. | Bousset, W., 169, 238, | Coppieters, H., 195. |
| Arnold, C. F., 338. | 250, 262. | Cornely, R., 250. |
| Assemani, J. S., 345. | Brandt, W., 263. | Coustant, 388. |
| Aubourg, G., 110. | Braun et Rosenthal, | Croiset, A. et M., 86. |
| Bacher, W., 166. | 165. | Crusius, O., 88. |
| Baehrens, W., 49. | Braun, O., 378. | Cumont, F., 26, 362. |
| Baer, S., 269. | Brightman, F. E., 46 | Curtiss, S. J. et Bau- |
| Ballerini, P., 388. | 138. | dissin, W. W., 106. |
| Bardenhewer, O., 328, | Bruchman, 83. | d'Alès, A., 387, 404. |
| 358. | Bruders, C. H., 20. | Dalton, O. M., 14. |
| Bareille, G., 280. | Bruders, H., 119. | Daremberg, C., 323. |
| Batiffol, P., 9, 67, 97, | Brooks, E. W., 331. | Dausch, P., 58, 64. |
| 111, 143, 341, 382. | Broeckx, E., 366. | De Backer, É., 313. |
| Baudot, J., 6. | Buttler, C., 36. | De Baets, M., 404. |
| Bauer, W., 72, 79. | Buxtorf, I. J., 369. | de Ghellinck, J., 313. |
| Baumstark, A., 293, | Buzy, D., 216. | de Grandmaison, L., |
| 331. | Cabrol, F., 7. | 70. |
| Behm, J., 16. | Cabrol, F. et Leclercq, | de Guibert, J., 312, |
| Belser, J. E., 203. | H., 4. | 404. |
| Bengel, J. A., 62. | Cadbury, H. J., 118. | Deissmann, A., 65. |
| Benz, K., 250. | Cagin, P., 336. | De Jongh, H., 43. |
| Beresford Cooke, E., | Calmes, Th., 217. | De Jongh, H. K. E., |
| 2. | Camerlynck, A. et Van | 59, 95. |
| Bernard, P., 311. | der Heeren, A., 110. | Delehaye, H., 35, 82. |
| Bertrams, H., 250. | Carter, 83. | Denzinger, H., 44. |
| Beth, K., 58. | Casel, O., 60, 79. | de Puniet, P., 310. |
| Bickell, G., 47, 323. | Caspari, W., 182. | 348. |
| Billot, L., 399. | Cavallera, F., 149, | De Smedt, A., 348. |
| Bishop, E., 282. | 197, 404. | Deubner, L., 35, 366. |
| Bittremieux, J., 207. | Cavvadias, C., 87. | Dieterich, A., 96, 362. |

- Diettrich, G., 345.
 Dindorf, G., 89.
 Dittenberger, W., 87.
 Dölger, F. J., 10, 53, 65, 258, 267, 317.
 Drews, A., 213.
 Duchesne, L., 7, 97, 141, 334.
 Duval, R., 379.
 Elworthy, F. T., 25.
 Enger, 37.
 Ermann, A., 95.
 Ernst, J., 387.
 Eysele, 26.
 Fehrenbach, G., 2.
 Feine, P., 250.
 Férotin, M., 45.
 Fiebig, P., 86, 105.
 Fillion, L., 58.
 Foakes Jackson, F. C. et Kirsopp-Lake, 110.
 Foggini, 14.
 Fonck, L., 58.
 Franchi di Cavalieri, P., 10.
 Franz, A., 46, 56.
 Frazer, J. G., 95.
 Frere, W. H., 43, 138, 141.
 Freybe, 59.
 Frövig, A., 58.
 Funk, F. X., 5, 38, 146.
 Galtier, P., 41, 310, 313, 334, 348, 387.
 Gaster, M., 162.
 Gau, A., 349.
 Gebhardt, O. v., 10.
 Geffcken, J., 11.
 Gesenius, W. et Buhl, F., 105.
 Geyer, P., 7.
 Goar, J., 45, 388.
 Goguel, M., 110, 221.
 Goldschmidt, L., 64.
 Goodspeed, E., 287.
 Gore, C. et Turner, H., 123, 132.
 Gould, 63.
 Grandmaison, L. de, 70.
 Grapin, E., 36.
 Grassman, 94.
 Grossi Gondi, F., 401.
 Gruppe, O., 85.
 Guerrier, 37.
 Guibert, J. de, 312, 404.
 Gunkel, H., 250.
 Halm, C., 38, 55.
 Hardy, E., 94.
 Harent, S., 404.
 Harris Rendel, 270, 369.
 Harnack, A. v., 35, 112, 129.
 Hartel, W., 49.
 Hase, K., 182.
 Hatch, E. et Harnack, A. v., 112.
 Hayd, H., 223.
 Hefele, C. - Leclercq, H., 309.
 Heidenheim, 235.
 Heikel, A., 50.
 Heinrich, C., 236.
 Heitmüller, W., 177, 267.
 Hennecke, E., 35.
 Hercher, 98.
 Hertlein, 91.
 Hetzenauer, M., 270.
 Hilgenfeld, A., 230, 262.
 Hobart, 74.
 Höffling, J., 330.
 Hoffmann, R. A., 74.
 Hofmann, 187.
 Holl, K., 46, 235.
 Holtzmann, H., 205, 250.
 Holzmeister, U., 250.
 Horner, G., 9.
 Hovorka, O. v. et Kronfeld, A., 59.
 Huby, J., 69.
 Jacoby, A., 58.
 Jahn, L., 98.
 Janssens, L., 198.
 Jüngst, J., 236.
 Junker, A., 250.
 Kettenbusch, F., 377.
 Kaufmann, C. H., 40.
 Kautzsch, E., 202.
 Keil, B., 86.
 Keim, Th., 58.
 Kessler, K., 263.
 Klawek, A., 69.
 Klostermann, E., 79, 210, 217, 234.
 Knopf, R., 110, 114, 177, 216, 221.
 Koch, W., 250.
 König, E., 325.
 Körte, A., 92.
 Kraegi, A., 367.
 Kroll, J., 250.
 Krusch, B., 339.
 Kutsch, F., 83.
 Lagarde, de, 35.
 Lagrange, M. J., 62, 250.
 Labourt, J., 379.
 Labriolle, P. de, 138.
 Lange, 187.
 Lanman, Ch. R., 94.
 Lauchert, F., 8.
 Laurent, L., 86.
 Lauterbach, J., 162.
 Lawlor, H. J., 55, 330.
 Lebacqz, G., 313.
 Lebreton, J., 204.
 Leclercq, H., 6, 43.
 Leclercq, H. et Cabrol, F., 4.
 Leisegang, H., 178, 250.
 Lambert, L., 83.
 Lennerz, H., 404.
 Lietzmann, H., 262.
 Loisy, A., 110, 221.
 Löning, 112.
 Löw, 165.
 Lucius, E. et Anrich, G., 35.

- Maass, E., 79, 267, 367.
 Maassen, F., 5.
 Macculloth, J. A., 23.
 Maclean, A. J., 43, 46, 141.
 Magistretti, M., 44, 336.
 Maldonat, J., 62, 387.
 Mallon, A., 95.
 Maltzew, A. von, 45, 384.
 Malvy, A., 41.
 Mamachi, 40.
 Mangelot, E., 404.
 Mannhardt, W., 59.
 Maran, 338.
 Martène, E., 150.
 Mason, J. A., 200.
 Maspéro, G., 95.
 Mayer, J., 53.
 Meinertz, M., 129, 134.
 Mercat, G., 335.
 Mervoyer, M., 97.
 Merx, A., 16.
 Metzger, M. J., 334.
 Meyer, E., 71.
 Michiels, A., 119, 132.
 Millin, 92.
 Mingana, A., 270.
 Mirbt, C., 197.
 Morin, J., 141, 199, 345, 348, 388.
 Munk, 235.
 Neale, J. M. et Forbes, J. H., 51.
 Neander, 187.
 Neumann, 91.
 Oldenberg, H., 94.
 Orelli, C. von, 100, 263.
 Orsi, J. A., 199.
 Oswald, J. H., 199.
 Overbeck, 282.
 Parisot, 378.
 Parmentier, L., 37.
 Pfister, F., 83.
 Phillimore, J. S., 94.
 Phillips, 170.
 Pieper, K., 210.
 Pitra, 54.
 Plummer, A., 29.
 Poukens, J., 313.
 Pourrat, P., 387.
 Prat, F., 110.
 Preisigke, F., 69.
 Preuschen, E., 109, 110, 325.
 Preuss, J., 79.
 Probst, F., 317.
 Puniet, P. de, 310, 348.
 Rahmani, I. E., 9.
 Ravensteyn, R., 404.
 Reinhard, W., 138, 250.
 Reitzenstein, R., 83.
 Rendel Harris, 270, 369.
 Richter, A., et Friedberg, A., 11.
 Riedel, W., 294.
 Robinson, I. A., 38.
 Rousselot, P. et Huby J., 96.
 Ruinart-Galura, 36.
 Saintyves, P., 86.
 Saltet, L., 160.
 Saussen, F., 62.
 Scheeben, J. et Atzberger, L., 348.
 Schermann, Th., 9.
 Schilling, D., 233.
 Schlumberger, 15.
 Schmid, F., 404.
 Schmidt, K., 37.
 Schmidt, T., 253.
 Schnapp, F., 202.
 Schülhein, F., 363.
 Schumacher, R., 242.
 Schürer, F., 3.
 Schütz, R., 115, 117.
 Schwab, M., 164.
 Schwalm, 76.
 Schwartz, E., 43.
 Sedlacek, 369.
 Shrawley, J. H., 6.
 Sidon, 165.
 Smith, R., 367.
 Sohm, R., 112.
 Sorof, M., 230.
 Spitta, F., 230.
 Stadtmüller, H., 84.
 Stärk, A., 196.
 Steinmann, A., 110.
 Stoffels, J., 238.
 Strack, H. L., 79, 164.
 Strack, H. et Billerbeck, P., 78, 162.
 Svoronos, 92.
 Swete, H. B., 30, 62, 57, 250.
 Tamborino, J., 27.
 Tapper, R., 404.
 Thrämer, E., 83.
 Theiner, A., 333.
 Thompson, R. C., 106.
 Tillmann, F., 63, 211.
 Tischendorf, C., 265.
 Tisserant, E., 3.
 Tixeront, J., 120, 141.
 Tobac, E., 250, 324.
 Toner, P. J., 379.
 Torrey, C. C., 118.
 Tossetti, W., 250.
 Trede, Th., 83.
 Turner, C. H., 138, 391.
 Umberg, J. B., 30, 198, 201, 250.
 Usener, H., 83, 205.
 Van Crombrughe, C., 75.
 Van der Stappen, F. J., 376.
 Van Hoonacker, A., 204.
 Van Rossum, G. M., 142.
 Viteau, J., 270.
 Vitranga, C., 112.
 Vollers, K., 371.
 Volz, P., 163.
 Vulcanius, B., 323.
 Wagnereckius, 37.

Waitz, H., 221.	Wendland, P., 79, 110, 236.	Wuensché, R., 164, 169, 171, 367.
Weber, F., 169.	Wendt, H., 110, 221.	Zahn, T., 110, 218, 233.
Weier, 367.	Wetter, G., 20, 83, 110 238.	Ziehen, L., 92.
Weinel, H., 79, 213.	Wiegand, F., 279.	Zimmermann, F., 94.
Weinreich, O., 35.	Wikenhauser, A., 110.	Zingerle, 377.
Weiss, B., 225.	Wilmart, A., 7.	Zuckermantel, M. S., 166.
Weiss, J., 59, 199.	Wilpert, J., 11, 12, 38.	
Weiss, J. et Knopf, R., 110.	Wilson, H. A., 344.	
Weiszäcker, K., 112.	Wobbermin, G., 250.	
Wellhausen, J., 324, 371.	Wright, W., 37, 282.	

Nous ajoutons les ouvrages suivants, que nous avons utilisés, mais dont les titres n'ont pas été cités in extenso :

- BLOCH, M. *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924.
- CALLEWAERT, C. *Liturgicae institutiones. Tractatus primus : De sacra Liturgia universim*, Bruges, 1919.
- CASEL, O. *Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia orans, fasc. 9)*, Fribourg-en-Br., 1922.
- CHARDON, C. *Histoire des sacrements*, dans MIGNE, *Cursus theologiae*, t. XX, p. 1-1151, d'après l'édition de Paris, 1745.
- DELEHAYE, H. *Les recueils antiques de Miracles de saints. I. Les recueils grecs. II. Les recueils latins*, dans les *Analecta Bollandiana*, 1924, t. XLIII, p. 5-86 (en cours de publication).
- JANIN, R. *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922.
- RUCH, C. *Confirmation dans la sainte Écriture*, dans DTC, 1911. t. III, col. 975-1026.
- VITASSE, C. *Tractatus de confirmatione*, dans MIGNE, *Cursus theologiae*, t. XXI, p. 545-1210, d'après l'édition de Venise, 1738.

IV. TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

- ACTES DES APÔTRES** Introduction aux Actes, 114-120. — Sources des Actes : d'après v. Harnack, 114 ; d'après Schütz, 114-118, 174-177 ; d'après Cadbury, 118 ; d'après Torrey, 118 ; d'après Waitz, Wendt, Knopf, Loisy, Goguel, 220-231, 232 ; d'après Sorof, Spitta, Jüngst, Hilgenfeld, 230 ; d'après v. Stromberg, 212-219. — Historicité des Actes, 136-140, 232-243.
- BAPTÊME** Rapports entre le baptême et la confirmation d'après les historiens protestants et indépendants : dans les Actes et les épîtres pauliniennes, 176-181, 249, 263-264 ; durant l'âge postapostolique, 181-183, 199. — Rapports entre le baptême et la confirmation d'après v. Stromberg, 212-216. — Rapports entre le baptême et la confirmation d'après l'enseignement catholique, 197-199 ; d'après les Évangiles et la rédaction finale des Actes, 208-212 ; d'après Act. VIII, 5-25 et XIX, 1-6, 216-219 ; d'après S. Paul, 257-266 ; d'après l'ancienne Tradition, 275-283 ; d'après nos conclusions finales, p. 283-284. — Origines du baptême chrétien d'après les historiens indépendants, 176-181 ; d'après v. Stromberg, 215, n. 1. — Voir ESPRIT et GNOSTIQUES.
- BAPTÊME DU CHRIST** Préfiguration des rites d'initiation, 201. — Distinction, dans le baptême du Christ, entre l'ablution et la venue de l'Esprit., 210.
- BAPTÊME JOANNITE** Baptême joannite, forme primitive de l'initiation judéo-chrétienne, d'après v. Stromberg, 212-216. — Baptême joannite transformé et déclaré insuffisant par les helléno-chrétiens, 176-181, 231, 395-397. — Baptême joannite continué après la mort de S. Jean-Baptiste et conféré par les apôtres, 216-217. — Apollos disciple du Baptiste et zélateur du baptême joannite, 216-219, 241-243.
- BÉNÉDICTION (RITE DE)** Imposition des mains, rite de bénédiction : dans les Évangiles, 1-2 ; dans l'Ancien Testament et la Misnah, 2-3 ; dans l'Église ancienne, 3-9 ; dans les ordonnances ecclésiastiques, 5-7 ; dans le rit gallican, 6 ; sur les peintures murales et les sculp-

- tures de l'antiquité chrétienne, 11-15. — Transformation du rite par l'adjonction du signe de la croix, 9-11. — Description du rite, 15-18. — Hypothèses de Behm et de Conybeare, 19, 22-23, 25-26. — Efficacité et origines du rite, 19-22, 26-27. — Une bénédiction se retrouve dans les rites de guérison, 37-38 ; d'ordination, 154 ; de confirmation, 400-402.
- CATÉCHUMÉNAT** L'imposition des mains dans le catéchuménat : attestations dans les ordonnances ecclésiastiques et les diverses églises d'Orient et d'Occident, 49-50, 51-52 ; interprétation comme rite d'exorcisme, 52-53, 56 ; adjonction du signe de la croix, 53-54 ; adjonction de l'onction, 54-55 ; origines, 56-57.
- CHARISMES** Les charismes et le don postbaptismal de l'Esprit, 199, 193, 193, n. 2, 202-205, 396-397.
- CONFESSEURS** Voir ESPRIT, ORDINATIONS.
- CONFIRMATION (RITE DE)** Rapports entre la confirmation et le baptême : voir BAPTÊME. — Confirmation des Samaritains : interprétation, 184-188 ; critique, 220-228 ; historicité, 232-241. — Confirmation des Joannites : interprétation, 188-193 ; critique, 228-231 ; historicité, 241-243. — Confirmation d'après l'épître aux Hébreux, 194-196. — Imposition des mains, rite de confirmation : durant l'âge apostolique, 195-196 ; dans les sectes gnostiques d'Isidore, fils de Basilide, de Théodote, de Marc, 285-286 ; dans les *Actes de Thomas*, 286 ; dans les églises d'Orient : Irénée et Justin, 287 ; *Didascalie*, 287-288 ; Firmilien de Césarée, 289 ; église d'Alexandrie, 289-290 ; disparition du rite et vestiges, 290-292. — Imposition des mains, rite de confirmation, dans les ordonnances ecclésiastiques, 292-295 ; dans les églises d'Occident : ancien rit africain, 296 ; Augustin, 297-303 ; ancien rit romain : 303-304 ; rit romain nouveau, 304-306 ; rit ambrosien, 306-307 ; rit visigothique, 307-308 ; rit gallican, 308-310 ; rit romano-carolingien, 310-312. — Valeur de l'imposition des mains par rapport à l'onction : d'après Augustin, 297-303 ; d'après l'ensemble des documents, 347-360. — Efficacité sacramentelle du rite apostolique de confirmation, 205-208. — Prétendus parallèles : païens, 361-367 ; juifs, 368-371. — Origines : 373. — Communications immédiates de l'Esprit, 206-208, 266.
- CONSIGNATION** Consignation rituelle ou signe de la croix : bénédiction, 9-11 ; rite de guérison, 37 ; exorcisme, 53-54 ;

ordination, 149, n. 4 ; confirmation, 313-323 ; les plus anciennes attestations, Tertullien, Cyprien, 316-317 ; l'histoire de la consignation, 317-319 ; l'interprétation, 319-329. — Consignation rituelle païenne : rite de guérison, 79, n. 1 ; consignation profane et sacrée, 321-322. — Conclusions, 403, 406-407. — *Consignation spirituelle*, voir SPHRA-GIS DE L'ESPRIT.

DIACRES

Ministère des diacres dans le rite de guérison, 43. — Ordination des diacres : d'après les Actes, 120-123 ; d'après les anciennes ordonnances ecclésiastiques : 148-149, 151. — Prétentions de certains diacres à l'endroit des privilèges épiscopaux, 343, 357. — Confesseurs dispensés de l'ordination, 151-152, 158.

DOCUMENTS FIGURÉS

Documents figurés chrétiens : rite de bénédiction 11-15, 16-17, 401 ; rite de guérison, 39-41 ; rite de confirmation, 303, n. 5. — Documents figurés païens : rite de guérison, 91-94 ; épopée mythique de Mithra, 362 ; mains divines votives, 24, 26-27, 370, n. 5 ; 401.

DON DE L'ESPRIT
ÉGLISE ANCIENNE

Voir ESPRIT.

Rite de bénédiction, 3-9. — Rites de guérison : histoire, 34-48 ; interprétation, 80-82. — Rites d'exorcisme et de catéchuménat, 48-57. — Rites d'ordination, 141-161. — Baptême et confirmation, 181-183, 275-284. — Consignation spirituelle, 272-275. — Rite de confirmation, 285-360.

ÉGLISE NAISSANTE

Prétendu conflit entre les églises judéo-chrétienne et helléno-chrétienne, 111-112, 175-177, 207-206, 212-216. — Les hellénistes, 121-122. — Prétendu christianisme primitif d'Apollos, des Samaritains et des Joannites, 212-216. — Prétendues fictions du Rédacteur des Actes sur l'histoire de l'Église naissante, 220-228, 228-231 : voir ESPRIT et HÉRARCHIE.

ESPRIT

Conflit entre les conceptions judéo-chrétienne et helléno-chrétienne de l'Esprit d'après les critiques, 175-177, ; prétendue solution paulinienne, 177-181. — Notion de l'Esprit : d'après les Actes et les Évangiles, 209-212 ; d'après les Actes, 244-248 ; d'après S. Paul : 251-255. — Intervention de l'Esprit : dans les guérisons, 64-65, 69, 80-81, 239 ; dans toutes les œuvres du salut, 275-276. — Communication de l'Esprit : plusieurs communications de l'Esprit, 276-279 ; communication initiale de l'Esprit précédant le baptême : 276 ; importance exagérée accordée à la communication

- initiale de l'Esprit, 281-284. — Communication de l'Esprit par la foi, 255-257. — Communication baptismale de l'Esprit : d'après S. Paul, 257-265 ; d'après l'ancienne Tradition, 277-281. — Communication de l'Esprit dans les ordinations, 157-161 ; restrictions apposées par les confesseurs à l'efficacité des rites d'ordination, 151-152, 158-159. — Communication postbaptismale de l'Esprit : voir BAPTÊME et CHARISMES. — Communication postbaptismale de l'Esprit appelée par S. Paul et l'ancienne Tradition « sceau de l'Esprit », 267-275. — Données bibliques sur la communication baptismale de l'Esprit, 200-202, 206-208, 266.
- ÉVANGÉLIAIRE
ÉVÊQUES
Imposition de l'évangélaire, 156-157.
Ordinations épiscopales : d'après les Actes, 131-133 ; d'après les épîtres pastorales, 133-136 ; d'après les traditions littéraires et les ordonnances ecclésiastiques de l'Église ancienne, 141-144, 144-147. — Confirmation réservée à l'évêque, 196, 266, 292-295, 296, 304-305, 307, 309, 343, 357-358. — Évêques thaumaturges, 47-48. — Origine de l'épiscopat monarchique, 119-120.
- EXORCISME (RITE D')
Imposition des mains, rite d'exorcisme, 48-57. — Exorcismes païens, 22-23, 24-26. — Exorcismes du catéchuménat, voir CATÉCHUMÉNAT.
- EXTRÊME-ONCTION
Introduction de l'imposition des mains dans les rites d'extrême-onction, 41-46.
- FOI
Foi des malades : d'après les Évangiles, 69-73 ; d'après les Actes, 69-70. — Foi et don de l'Esprit, 255-257.
- GNOSTICISME
Rites gnostiques : bénédiction, 4 : imposition des mains, 285-286 ; baptême, 281, 285-286 ; onctions : 323-325. — Simon le magicien, 234-240.
- GUÉRISON
Imposition des mains, rite de guérison : d'après les Évangiles, 28-31 ; d'après les Actes, 31-34 ; dans l'Église ancienne, 35-41 ; dans l'extrême-onction, 41-46 ; interprétation : dans les écrits du Nouveau Testament, 58-65 ; dans la guérison de l'hémorroïsse, 73-76 ; dans la guérison de l'aveugle de Bethsaïde, 76-79 ; dans l'Église ancienne, 80-82 ; origines, 107-109. — Guérisons accomplies : par Jésus, 28-31 ; par les apôtres et les premiers chrétiens, 31-34 ; par les thaumaturges chrétiens, 35-46 ; par les saints et les moines, 46-47 ; par les évêques, 47-48 ; par les prophètes, 104-105. — Prétendues guérisons accomplies : par Zeus, 83-85 ; par Dionysos Épaphios, 85-86 ; par Épaphos,

- 85 ; par Asclépios, 86-94 ; par les dieux védhiques et égyptiens, 94-95 ; par les rois et les empereurs, 95-96 ; par les médecins, 96 ; par Apollonius de Tyane, 96-97 ; par les Psylles, les Marses, les Ophiogènes, 98-99. — Interprétation des prétendues guérisons : d'Asclépios, 99-101 ; d'Apollonius, 101-104. — Prétendues guérisons accomplies : par les rabbins, 105-106 ; par les thaumaturges babyloniens et arabes, 106-107. — Rites connexes du rite chrétien de guérison, voir CONSIGNATION et ONCTION.
- HÉRÉTIQUES** Montanistes, 138. — Arrogance de certains confesseurs, 151-152, 158-159. — Voir GNOTICISME et, dans la table des sources citées, les *Actes de Thomas*. — Cathares, 365-366. — Manichéens, 365.
- HIÉRARCHIE** Hypothèses : sur la naissance de la hiérarchie, 110-113, 119-120 ; sur l'institution des diacres, 122-123. — Développement des ordres mineurs, 56-57, 150.
- IMPOSITION DES MAINS** Voir BÉNÉDICTION, CATÉCHUMÉNAT, CONFIRMATION, EXTRÊME-ONCTION, GUÉRISON, ORDINATION, PÉNITENCE, RÉCONCILIATION, RITES CONNEXES.
- INTERPRÉTATION** Interprétation des rites : de bénédiction, 19-23 ; de guérison : dans le Nouveau Testament, dans l'Église ancienne, dans les écrits païens, 58-79, 80-82, 99-104 ; d'ordination, 157-161 ; de confirmation, 197-219 ; d'exorcisme, 56-57 ; de réconciliation, 392.
- INSTITUTION** Institution de la matière spécifique des sacrements de l'ordre et de la confirmation, 403-407.
- INTRONISATION** Intronisation épiscopale, 157.
- MAINS** Voir, 401-402. Cfr DOCUMENTS FIGURÉS et GUÉRISON.
- ONCTION** Onction : dans les guérisons, 46-48 ; dans l'extrême-onction, 41-46 ; dans la confirmation, 323-247, 347-360 ; dans les exorcismes, 54-56 ; dans la pénitence, 377-379 ; dans la réconciliation des hérétiques, 384-386, 387.
- ORDONNANCES ECCLÉSIASTIQUES** Filiation des ordonnances, 6, 43, 141, 407-409. — Rites prescrits : 5-8, 42-45, 49-50, 57, 144-159, 288-289, 292-295, 333-334, 379.
- ORDINATIONS** Voir DIACRES, ÉVÊQUES, PRÊTRES. — Ordres mineurs, abbés, abbeses, vierges, diaconesses, 150. — Confesseurs, 151-152, 158. — Universelle attestation de l'imposition des mains, 151-157 apparentes exceptions, 151-152, 158, 152-155. — Ordinations juives, 162-169. — Origines des rites chrétiens, 170-173.
- ORIGINES DES RITES** Origines des rites : de bénédiction, 24-27 ; d'exorcisme,

- 56-57 ; de guérison, 107-109 ; d'ordination, 170-173 ; de confirmation, 371-379 ; de réconciliation, 392. — Conclusions, 401-402.
- PARALLÈLES PRÉTENDUS. — Prétendus parallèles païens : au rite de bénédiction, 22, 24-27 ; au rite de guérison, 83-104 ; au rite d'exorcisme, 22, 24-27 ; au rite de confirmation : 361-367. — Parallèles ou prétendus parallèles juifs ou sémitiques : au rite de bénédiction, 3-4 ; au rite de guérison, 104-107 ; au rite d'ordination, 162-169 ; au rite de confirmation, 368-371.
- PAUL (S.) Prétendue opposition entre les Actes et S. Paul, 176. 181. — Doctrine de S. Paul sur : les ordinations, 125-131, 133-136 ; sur l'imposition des mains, 194-196 ; sur le baptême et la confirmation, 257-266 ; sur la foi et le don de l'Esprit, 255-257 ; sur le sceau de l'Esprit : VOIR BAPTÊME, ESPRIT, SPHÉRIGIS DE L'ESPRIT.
- PÉNITENCE (RITE DE) Imposition des mains. rite de pénitence, 374-379. — Adjunction de l'onction, 377-379. — La réconciliation des hérétiques est un rite de pénitence, 387-392.
- PRÊTRES Ordinations presbytérales : d'après les Actes, 124-125 ; les Pastorales, 125-131, 133-136 ; d'après les traditions littéraires et les ordonnances ecclésiastiques de l'Église ancienne, 139-142, 147-148. — Ministère de confirmation délégué aux prêtres, 196, 266, 292-295, 296, 304-305, 307, 309, 343, 357-358. — Confesseurs dispensés de l'ordination presbytérale, 151-152, 158.
- PUISSANCE Puissance : de Jésus, des apôtres et des thaumaturges chrétiens, 58-61, 65, 66-69, 75-76 ; des thaumaturges païens, 99-104 ; de Simon le magicien, 237-240.
- RÉCONCILIATOIN (RITE DE) Réconciliation des hérétiques : histoire, 380-386 ; adjunction de la chrismation et de la consignation, 383-386 ; rapports avec la confirmation, 387-392 ; origines, 392.
- RITES Rites : abyssin, 292, 346, 352, 354, 356 ; africain, 295-303, 314, 316, 335, 355 ; ambrosien, 44, 306-307, 314, 318, 336, 357 ; arménien, 44, 346, 356 ; byzantin, 6, 45, 344, 354, 356 ; copte, 44, 292, 346, 352, 354, 356, 379 ; égyptien, 289, 294-295, 326-329, 356 ; gallican, 6, 308-310, 319, 338-341, 357 ; maronite, 354 ; nestorien, 292, 332, 345, 352, 355, 379 ; romain, 292-294, 303-305, 314, 319, 341-343, 356-357 ; romano-gallican, 305-306, 311-312, 344-345, 357-360 ; syrien occidental, 287-291, 329-332, 332, 347, 354, 356 ; visigothique, 45, 307-308, 319, 336-338, 357.

- RITES CONNEXES** Rites connexes de l'imposition des mains : voir CONSIGNATION et ONCTION.
- RITES PAÏENS** Rites païens : d'exorcisme, 22-23, 24-26 ; de guérison, 83-104. — Mystères de Mithra et d'Isis, 361-362. Rites mandéens, 363-366. — Rites d'incantation et d'augure, 366-367. — Onctions, 323-325. — Consignation : 268-269, 321-322.
- RITES JUIFS** Rites juifs : de bénédiction, 3-4 ; de guérison : 104-107 ; d'ordination : 162-169 ; d'initiation, 368-371 ; d'onction : 324 ; de consignation : 269-272.
- SAINT-ESPRIT** Voir ESPRIT.
- SPHRAGIS DU SAINT-ESPRIT** Sphragis du Saint-Esprit = le don postbaptismal de l'Esprit : dans S. Paul, 267-273 ; dans l'ancienne Tradition, 273-275 ; 288, n. 4 ; 314-315 ; 328, n. 5 ; 329, n. 2. — Origines de cette première signification, 269-272. — Sphragis = l'ensemble de l'initiation, 274, 288, 315, 327, n. 3 ; 329, n. 6. — Sphragis = le signe de la croix, dans le rit de confirmation, 315-317, 317-319. — Sphragis = l'onction-consignation, 325-347. Quelquefois le sceau vise le baptême d'eau, 273-275, 288, 315, ou l'épiclèse des noms divins, 315. — Sens de la consignation dans la confirmation = consécration de l'initié, 319-323.
- THAUMATURGES** Simon le magicien, 234-241. — Thaumaturges de l'époque hellénistique, 239-240. — Voir GUÉRISON.
- TERMES TECHNIQUES** ἀμβροσία χειρ 91 ; ἄπτεσθαι, 30, 89, 96, 97, 99 ; ἀκοή τῆς πίστεως, 256 ; ἀταρβής χειρ, 85 ; benedictio, 399-402 ; δύναμις, 64-65, 236, n. 1 ; δύναμις μεγάλη, 236-239 ; ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, 398 ; ἐπιτιθέναι χειρᾶς, 29, 30, 398 ; ἐξουσία, 205, n. 5 ; θαυματοποιός, 89 ; ἥπιος, 84, 87 ; ἰάματα, 88 ; ἱατρός, 85 ; κατηχήμενος τὴν ὁδόν, 213, 217 ; κρατεῖν, 30 ; μαθητής, 214, 219 ; manupositiones, 335, n. 2 ; παιώνιος, 85 ; πίστις, 255-256 : πιστεύοντες, 191, n. 2, 214 ; πνεῦμα, voir ESPRIT ; πνεύματι ζέων, 213-214, 218 ; πόλις τῆς Σαμαρείας, 185, n. 1 ; σφραγίς, voir SPHRAGIS ; σωτήριος δεξιά, 91 ; τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, 213, 218 ; χειρεπιθέσια, 399 ; χειροθεσία, 399-400 ; χειροτονία, 399-400, χειρονεγία, 100.

Opus quod inscribitur : *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, auctore IOSEPHO COPPENS, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, 1^a Junii, 1925.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.

Universitas catholica Lovaniensis

DISSERTATIONES AD GRADUM MAGISTRI IN FACULTATE THEOLOGICA CONSEQUENDUM

SERIES PRIOR

1. A. KEMPENEERS. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. FEYE. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. DE BLIECK. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. HOUWEN. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. LAFORÊT. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. *De theophaniis sub Vetere Testamento*, 1851.
7. A. HEUSER. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. JADOT. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. TH. J. LAMY. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriacae cum versione latina*, 1859.
10. A. J. LIAGRE, *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. VAN GAMEREN. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. REUSSENS. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. MOULART. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. HENRY. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. DE ROBANO, *De iure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. HAINE. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. DEMARET. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. ABBELOOS. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. VAN WEDDINGEN. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.

22. H. J. L. HERMES, *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. POUAN, *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. LAMBRECHT, *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. MULLER, *De placito regio*, 1877.
26. J. THYS, *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. FINK, *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER, *De fide divina*, 1880.
29. G. J. WAFFELAERT, *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. LESQUOY, *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. FORGET, *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. HIZETTE, *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. MANNENS, *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. LUCAS, *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. CAMBIER, *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. CEULEMANS, *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. CRETS, *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. VAN HOONACKER, *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. HEBBELYNCK, *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. BAUDUIN, *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. LECLER, *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. MIERTS, *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. AUGER, *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. CHABOT, *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. SCHEYS, *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. KNOCH, *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. POELS, *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. CAMERLYNCK, *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. VAN HOVE, *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège sous Érarde de la Marck*, 1900.
52. G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. COPPIETERS, *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. VAN ROEY, *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. CLAEYS BOUÛART, *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA.

1. C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.
2. TH. VAN OPPENRAAIJ, *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
3. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.

4. J. LEBON. *Le Monophysisme sévérien*, 1909.
 5. G. KISSELSTEIN. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
 6. P. RICARD. *De satisfactione Christi in tractatum s. Anselmi « Cur Deus homo »*, 1914.
 7. P. VAN CAUWENBERGH. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, 1914.
 8. H. LAMIROY. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
 9. A. DE MEYER. *Les premières controverses Jansénistes en France (1640-1649)*, 1919.
 10. E. BROECKX. *Le catharisme*, 1916.
 11. R. KOERPERICH. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, 1922.
 12. R. DRAGUET. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.
 13. R. G. BANDAS. *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption*, 1925.
 14. J. BRYs. *De Dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, 1925.
 15. J. COPPENS. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, 1925.
-

DES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE POLYGLOTTE DE
JULES DE MEESTER ET FILS
WETTEREN (BELGIQUE)
1 - 6 - 1925

DATE DUE

125
6-26-70

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

50293

